

Se todos os valores são relativos, então o canibalismo é uma questão de gosto...

Leo Strauss



Terrorismo: o apocalipse da Razão? (islamismo político, sociedade, economia)

Adelino Torres

No começo do seu clássico *Pragmatism*, William James, confessa que se inclui no número de pessoas para quem a coisa com maior importância prática para conhecer um homem é sempre a sua concepção do universo, tal como para um general que vai travar batalha importa menos saber qual o número de tropas inimigas do que apreender a filosofia do seu adversário¹.

Creio que o estudo do terrorismo exige algo de semelhante, em especial o *terrorismo islamita* que irrompeu brutalmente em todas as televisões do planeta no holocausto do 11 de Setembro de 2001².

¹ William James, *Pragmatism and The Meaning of Truth*, Harvard University Press, 1978: 9

² Uma descrição pormenorizada da preparação pelos terroristas desse atentado pode ser lida em Benjamin and Simon, *The Age of Sacred Terror*, 2002. Utiliza-se aqui o conceito de “islamita” embora “islamista” seja corrente em português.

Com efeito, é essencial indagar as causas desta acção terrível e suas eventuais repercussões. A questão prioritária é a compreensão do cerne da “filosofia” e das suas raízes que estiveram – e estão – subjacentes em particular ao “*terrorismo islamita*”.

Por essas razões a análise tem forçosamente que saltar por cima das fronteiras da economia, mobilizar outras disciplinas e escrutinar explicações complementares onde for possível.

Todavia, se a finalidade deste trabalho é o “*islamismo terrorista*”, isso não significa que os elementos que o compõem (ressentimento, fracassos, incompreensão, revolta, etc.) devam ser lidos apenas como factos *internos* do “islão” ou dos países árabes. De facto não se podem ignorar nem os contextos históricos que lhes deram origem nem a parte de responsabilidade do Ocidente neles. Se, porém, abordássemos todos esses aspectos, a análise ultrapassaria o seu objecto inicial, o qual, mais modestamente, apenas procura compreender esse terrorismo nalgumas das suas causas e eventuais consequências.

Sofismas e escatologia em torno do terrorismo

Há muito que o terrorismo é um fenómeno familiar. No século XX, formas polissémicas de terrorismo tornaram-se frequentes como o demonstraram as que tiveram lugar – ou existem ainda – em vários países europeus desde o bando Baader-Meinf na Alemanha e as Brigadas Vermelhas na Itália, ao terrorismo basco ou córsego, passando pela quase “medieval” guerra de religiões na Irlanda cujas cinzas ainda não estão apagadas.

Essas acções mantiveram-se, em geral, dentro das fronteiras nacionais e eram determinadas por razões “políticas”, autonomistas, nacionalistas ou revolucionárias, escoradas por determinados parâmetros, com objectivos em muitos casos conhecidos mesmo quando não reconhecidos.

No dealbar do século XXI, a atrocidade do ataque às *Twin Towers* de Nova Iorque e o genocídio brutal de mais de três mil pessoas de diversas raças e credos, levou pela primeira vez ao extremo do absurdo a violência indiscriminada, anunciando, por sua vez, um ponto de não retorno na luta contra o crime organizado,

nomeadamente contra esta forma peculiar, com consequências imprevisíveis tanto na geoeconomia como na geopolítica das futuras relações internacionais³.

Um relatório elaborado por J.C. Brisard sobre o financiamento do terrorismo, apresentado ao Presidente do Conselho de Segurança das Nações Unidas em Dezembro de 2002, constata que “*durante trinta anos os países ocidentais lidaram geralmente com organizações terroristas de estrutura simples, a maior parte das vezes entidades locais desorganizadas (Europa, Médio Oriente e Ásia) ou apoiadas pelo Estado (Hezbollah e outras). Com este novo tipo de terrorismo a “Al-Qaeda alterou inteiramente o nosso conhecimento e avaliação das organizações terroristas ao criar a base de uma complexa confederação de militantes que agregam redes de apoio financeiro”*. A fim de sustentar “*os seus objectivos criminosos, esta organização conseguiu construir uma complexa teia de apoios ou instrumentos políticos, religiosos, económicos e financeiros*”⁴.

Para Adriano Moreira “*as novidades mais salientes da brutalidade do ataque às torres foram, em primeiro lugar, o facto de os EUA serem atacados dentro do seu território, e depois que o ataque fosse desferido por um poder errático, organizado em rede, eventualmente reduzindo um Estado a hospedeiro, e usando meios rudimentares em comparação com a sofisticação do aparelho de segurança e defesa do agredido*”⁵

Estamos portanto perante um fenómeno com características inéditas cuja perigosidade não tem equivalente em épocas anteriores.

Muitos autores analisaram de vários ângulos este acontecimento, uns procurando compreendê-lo, outros assumindo posições sofismáticas ou abertamente apologéticas pouco favoráveis à sua compreensão.

Jean-François Mattéi escreveu que a catástrofe do 11 de Setembro 2001, mais do que social, política ou militar foi “*uma verdadeira catástrofe ética*”⁶. Não apenas porque a mortandade das Twin Towers deu lugar a “manifestações de alegria” em muitos países muçulmanos, mas também porque nos *media* ocidentais “um certo número de intelectuais tomavam firmemente posição, não contra os terroristas, mas contra os americanos, cuja “arrogância” provocara senão justificara, os atentados.

³ Vd. Pascal Lorot et François Thuail, *La géopolitique*, Paris, Montchestien, 2^a ed. 2002.

⁴ Cf. Jean-Charles Brisard, *Terrorism Financing – Roots and trends of Saudi terrorism financing – Report prepared for the President of the Security Council – United Nations, Dec. 19, 2002, New York.*

⁵ Cf. Adriano Moreira, *Teoria das relações internacionais* 2002: 280.. Ver igualmente: Henry Kissinger, *La nouvelle puissance américaine*, trad. fr., Paris, Fayard, 2003.

⁶ Cf. J. F. Mattéi, “La barbarie des intellectuels” in Mattéi/Rosenfield 2002: 2

Responsáveis políticos europeus recusaram associar-se ao minuto de silêncio consagrado à memória das vítimas; em França, a Liga Comunista Revolucionária, a ATTAC, o Sindicato do Sul ou a Fundação Copernic não hesitaram em fazer corresponder a luta da Al Qaeda à resistência ‘*contra a mundialização mercantil*’ e, em breve, à defesa do povo palestino contra o terrorismo de Estado de Israel”⁷.

Esta verdadeira demissão da inteligência foi bem ilustrada pelo compositor alemão Karlheinz Stockhausen que, cinco dias depois do ataque terrorista de Nova Iorque, em 16 de Setembro de 2001, fez a seguinte declaração – classificada como “*sem vergonha*” pelo filósofo Fernando Gil - numa conferência de imprensa em Hamburgo: “*Aquilo a que assistiram, e que deve de agora em diante mudar totalmente a vossa maneira de ver, é a maior obra de arte jamais realizada. Que espíritos atinjam, num só acto, o que nós, músicos, não podemos conceber, que pessoas se exercitem durante dez anos, como loucos, com vista a um concerto e depois morram. Imaginem o que se passou. Cinco mil pessoas estão concentradas numa representação e são empurradas, num instante, para a ressurreição. Eu não poderia nunca consegui-lo. Perante isto, nós, compositores, não somos nada*”⁸

Todavia, perante as inúmeras reacções de repúdio a esta declaração seguidas de anulações dos concertos previstos, Stockhausen publicou apressadamente um comunicado em 19 de Setembro dizendo que as suas palavras tinham sido mal compreendidas e que deviam ser colocadas no contexto de uma entrevista sobre o ciclo musical previsto⁹.

Mattéi observa que, seja qual for a justificação, a verdade é que Stockhausen tinha feito ao vivo uma “apreciação estética e subjectiva sobre os atentados do World Trade Center que afastava deliberadamente qualquer julgamento ético e objectivo. A destruição das torres gémeas e dos seus habitantes, pulverizados no espaço à frente das câmaras, não era julgada em relação à realidade efectiva dos actos, mas em função do ponto de vista dos tele-espectadores que, a jamais marcados, acordariam às vítimas uma “ressurreição” fictícia na sua memória. O terror era assim teatralizado num espectáculo que acedia, pelo jogo de olhares cruzados nos écrans de televisão, ao

⁷ Cf. J.F. Mattéi, “La barbarie des intellectuels”, *op. cit.*: 3

⁸ Cf. J.F. Mattéi, “La barbarie de l’intelligence ou le *Ground Zero* de la pensée”, *op. cit.*: 10. Mattéi acrescenta em nota que a transcrição completa das declarações de Stockhausen no Hotel Atalntique de Hamburgo, foi publicada em língua alemã por *MisikTexte 91* em Novembro de 1991. Durante algum tempo pôde ser consultada no site oficial do compositor em <http://www.stockhausen.org>.

⁹ J.F. Mattéi, “La barbarie de l’intelligence ou le *Ground Zero* de la pensée”, *op. cit.*: 10.

estatuto de uma “representação” artística que ultrapassa a história: sem uma palavra de compaixão, a morte de vários milhares de pessoas era elevada ao estatuto da “maior obra de arte jamais realizada”. Sem ousar dizê-lo, certos intelectuais fazem suas as palavras de Nietzsche: “só entre os decadentes é que a compaixão passa por uma virtude”...

Ademais, perante a *estetização* sublime de uma realidade sangrenta, justificada pela necessidade de uma *destruição* artística, os criadores deveriam confessar a sua nulidade em comparação com os terroristas – “não somos nada” – e saudar finalmente “o papel da destruição na arte”. Stockhausen poderia ter suspirado em lugar de Bin Laden: *qualis artifex...!*¹⁰

Semanas depois do 11 de Setembro, Jean Baudrillard publicava também no jornal *Le Monde* um artigo intitulado “L’esprit du terrorisme”¹¹ que mereceu uma resposta dura de Gérard Huber¹² nesse mesmo jornal.

De facto, o texto de Baudrillard parece sobretudo um rebuscado exercício de autognose onde se adivinha uma curiosa (estou tentado em dizer: repugnante) admiração pelos terroristas do 11 de Setembro que provocaram aquela “*fulgurância inolvidável das imagens*”, proveniente de indivíduos que “*tudo assimilaram da modernidade e da mundialidade sem mudar de rumo que é de a destruir*”. A esses quase super-homens que “*tudo assimilaram*”, é colada a palavra “*modernidade*”, como se fosse um conceito unívoco que não precisa de mais explicações, a par do, pelos vistos, admirável feito de serem detentores “*de uma arma fatal: a sua própria morte*”.

Ora a ideologia islâmica dos terroristas caracteriza-se precisamente por uma total incompreensão do que é a *modernidade* se definirmos esta como o corte entre uma inteligibilidade medieval, dominada por dogmas e construções imaginárias, e uma inteligibilidade *moderna* inaugurada pela explosão humanista do Renascimento, o choque da Reforma e as revoluções científicas de Galileu às ciências positivas. Sem esquecer ainda que, dentro do *moderno*, temos que distinguir e aprofundar entre a

¹⁰ J.F. Mattéi, “La barbarie de l’intelligence ou le *Ground Zero* de la pensée”, *op. cit.*: 10-11.

¹¹ Jean Baudrillard, “L’esprit du terrorisme”, *Le Monde* (Paris), 2 de Novembro de 2001 (ver a resposta a este artigo em HUBER 2001). Este artigo foi posteriormente publicado numa brochura com o mesmo título (éditions Galilée, 2002) e, um pouco mais tarde, em tradução portuguesa: *O espírito do terrorismo*, Porto, Campo das Letras, 2002, 50 p. (tradução de Fernanda Bernardo).

¹² HUBER (Gérard), “Refuser l’esprit du terrorisme”, *Le Monde* (Paris), 9 de Novembro de 2001.

modernidade material e a modernidade intelectual, a primeira apesar de tudo bem mais avançada do que a segunda nos países árabes do Próximo e Médio Oriente.

Na realidade os países árabes só muito tardiamente (século XIX) descobriram a “modernidade”, para mais forjada num contexto que lhes é extrínseco e não raro sob formas adulteradas, quer por causas externas, quer porque permaneceram no interior da sua cultura os centros tradicionais de transmissão de um pensamento conservador. São estes que asseguram a sobrevivência factícia de esquemas obsoletos e sem ligação com a ciência triunfante da Europa¹³

Se os sectários contribuíram, nas palavras de Baudrillard, para o “*sucesso prodigioso de um tal atentado*”, o verdadeiro segredo desse sucesso encontrar-se-ia na sua “*obrigação sacrificial*” a qual estaria “*ao abrigo de qualquer defecção e de qualquer corrupção. O milagre é de se ter adaptado à rede mundial, ao protocolo técnico, sem nada perder dessa cumplicidade com a vida e com a morte*”.

Não falta sequer no discurso perifrástico de Baudrillard, o paralelismo abusivo entre o terrorismo islamita e a operação militar da “tempestade no deserto” de 1991 em que: “*o terrorismo suicidário era um terrorismo dos pobres, este um terrorismo dos ricos*”.

A comparação prossegue com uma afirmação de duvidoso alcance filosófico segundo a qual “*se o martírio voluntário dos kamikazes nada prova, então o martírio involuntário das vítimas do atentado também não prova nada*”. E se, na nossa ignorância, não compreendemos o gesto é porque “*no fundo (...) a causa, a prova, a verdade, a recompensa, o fim e os meios é uma forma de cálculo tipicamente ocidental*”.

Deixemos de lado a insidiosa legitimação de um pretendido “*martírio*” dos algozes que muitos dos próprios *ulêmas* nem sequer aceitam e menos ainda o “*suicídio*” que é condenado pelo próprio Corão como recentemente foi de novo assinalado por Bertrand Lewis¹⁴, bem como o anacronismo da comparação com os “*kamikazes*” japoneses da 2ª guerra mundial que, aliás, só atacaram soldados, para

¹³ Cf. Mohammed Akroun, *La pensée arabe* (1975), Paris, PUF, 6ª ed. 2003: 95-97. Ver também sobre o desnível científico entre o Ocidente e os países muçulmanos: Pervez Hoodbhoy, *Islam and Science – Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*, Londres, 1991.

¹⁴ “*Suicide (...) is a mortal sin and earns a eternal damnation, even for those who would otherwise have earned a place in paradise. The classical jurists distinguish clearly between facing certain death at the hands of the enemy and killing oneself by one’s own hands. The one leads to heaven, the other to hell (...). The suicide bomber is thus taking a considerable risk on a theological nicety*”. Cf. Bertrand Lewis, *The Crisis of Islam...*, 2003: 38-39.

sublinhar o quanto este pensamento relativista que se pretende apodíptico é insultuoso para a maioria dos muçulmanos de bem e, ao mesmo tempo, revelador de uma ignorância histórica surpreendente.

Em primeiro lugar, é insultuoso para os muçulmanos porque faz deles seres incapazes de compreender valores morais e lógicas *universalistas*, uma vez que a sua cultura é *diferente* e, presume-se, não integra padrões comparáveis.

Em segundo lugar, é falso porque o autor parece não saber que “*a causa, a prova, a verdade, os fins e os meios*” são instrumentos, conceitos ou valores que sempre fizeram parte do “pensamento oriental”, como o demonstram as obras legadas pelos grande clássicos muçulmanos, Averróis, Ibn Khaldun, Avicena, al-Kindi, al-Farabi e tantos outros. Ademais, esse conhecimento, longe de ser apenas característica do período áureo da civilização islâmica é, ainda que marginalizado pelos regimes políticos árabes, visível em intelectuais muçulmanos da actualidade que são dignos representantes desse humanismo, tais como M. Talbi, M. Charfi, M. Akroum, Abou Zeid, Edward Said, etc., crentes e laicos, que nunca se comprometeram com o irracionalismo islamita.

Na verdade não é tanto o “pensamento oriental” de *per se* que deve ser posto em causa, mas uma forma enviesada, corrompida e obscurantista que tem a sua expressão no islamismo político, o qual resulta de vicissitudes da história que provocaram o trágico desvio de uma trajectória que a cultura muçulmana acabou por abandonar a partir do século XIV por razões expostas noutra local deste trabalho.

No seu discurso onírico e circular, eivado de fascinação doentia pelo funesto acto do 11 de Setembro, Baudrillard esquece que não é a *morte*¹⁵ que fez irrupção nos ecrans das televisões mas antes um *assassinio* perpetrado por monstros dominados pela pretensão arrogante de confiscar Deus...

Outros autores, cuja aparente falta de discernimento causa perplexidade, também deixaram transparecer a sua admiração pela “coragem” do punhado de terroristas “praticamente sem recursos” que infligiu tão graves danos materiais e humanos.

Também está divulgado o mito de que estes terroristas não têm nem precisam de dinheiro, rodeando o seu gesto da áurea romanesca da “revolta dos pobres contra os ricos”. No que concerne a Al-Qaeda *como um todo* essa ideia não tem fundamento.

¹⁵ Gérard Huber, “Refuser l’éloge du terrorisme”, *Le Monde* (Paris), 9 Setembro 2001.

Quadro nº 1
Custo de algumas operações terroristas (estimativas)

Ataque terrorista	Data	Custo da operação (estimativa)
Bombas da Embaixada Africana	1998	> 30 000 USD
Ataque ao USS Cole	2000	Entre 5 000 e 10 000 USD
11 de Setembro 2001	2001	> 500 000 USD
Mesquita de Djerba	2002	20 000 USD
Ataque em Limburg	2002	127 000 USD
Ataque em Bali	2002	74 000 USD

FONTE: J.C. Brisard, *Terrorism Financing, op. cit., UN 2002*

De facto a realidade é mais prosaica. Segundo cálculos do relatório às Nações Unidas já citado, o custo do ataque ao navio americano USS Cole em 2000 terá atingido entre 5 mil e 10 mil dólares, o ataque suicida de Djerba em 2002, cerca de 20 mil dólares, enquanto outras acções terroristas pelo mundo foram ainda mais dispendiosos: o ataque bombista de Bali terá tido um custo de 74 mil dólares, o de Limburg 127 mil dólares e o do 11 de Setembro mais de 500 mil dólares, como o quadro nº 1 revela.

Segundo documentos da própria Al Qaeda, os fundos operacionais têm dois objectivos principais: investimento em projectos lucrativos que permitam alimentar as células locais; levar a cabo actos terroristas.

Para recolher fundos a organização utiliza diversos métodos:

- Cotizações dos membros
- Projectos de investimento
- Empresas de fachada
- Falsos contratos
- Assaltos a bancos
- Cheques forjados
- Fraude com cartões de crédito
- Moeda falsa
- Raptos
- Extorsão
- Contrabando de armas
- Tráfico de drogas
- Vários tráficos (carros...) ¹⁶.

Estamos portanto longe da ideia fantasiosa de um terrorismo de “*combatentes pobres de mãos nuas*”...

¹⁶ J.C. Brisard, *Terrorism Financing, op. cit.* 2002

É fundamental saber que a Al Qaeda, para além de ser uma organização importante, é sobretudo uma verdadeira “*confederação mundial de organizações militantes, sustentando financeiramente, há anos, várias entidades, da Líbia às Filipinas, da Indonésia à Somália*” cujas acções custam milhões de dólares¹⁷.

O relatório ao Conselho de Segurança das Nações Unidas indica que 90 por cento dos recursos financeiros da Al Qaeda são consagrados a infra-estruturas, comunicação, redes, protecção e treino de terroristas e menos de 10 por cento para actividades operacionais, dinheiro do dia a dia, planeamento e execução de ataques terroristas.

Às vezes os próprios críticos desse terrorismo deixam-se cair numa embrulhada de explicações confusas. Por exemplo, num artigo publicado no livro dirigido por Mattéi et Rosenfield (*Civilisation et Barbarie*, 2002), Paulo Krichke¹⁸, sustenta que os grupos islamitas procuram reconstituir “*valores tradicionais islâmicos*” face às “*ameaças*” dos valores ocidentais.

É evidente que não se trata de “*valores tradicionais*” nem nem da sua “*reconstituição*” como P. Krichke pretende. O que diz é ainda mais discutível quando acrescenta que “*a única alternativa real e construtiva em relação ao confronto terrorista é de persuadir grupos tradicionais que deverão aceitar a sua inserção num contexto multicultural, por intermédio de garantias institucionais de sobrevivência para a sua herança histórica e cultural*”¹⁹.

Em primeiro lugar, parece-me haver aqui uma confusão entre “*islamitas violentos*” e “*islamitas moderados*”, questão a que farei referência mais adiante. Com efeito, para vários autores – incluindo pensadores muçulmanos – tal distinção é uma falácia: os pressupostos que todos os islamitas (“*violentos*” ou “*moderados*”) defendem são exactamente os mesmos.

Em segundo lugar, o conceito irenista de “*persuadir*” é duvidoso, uma vez que se ignora qual o conteúdo heurístico e praxeológico do termo no caso dos grupos islamitas terroristas. Também não se vê porque é que (e como) estes “*deverão aceitar a sua inserção num contexto multicultural*”, frase pouco a propósito que revela uma perniciosa confusão entre “*multiculturalismo*” e “*modernidade*”. Falar, neste caso, da

¹⁷ J.C. Brisard, *Terrorism Financing*, op. cit.

¹⁸ Paulo Krichke, “L’apprentissage au sein de la crise de la mondialisation” in: Mattéi et Rosenfield 2002

¹⁹ Paulo Krichke, “L’apprentissage...”, pág. 312

passagem da tradição à modernidade como se de um entimema se tratasse, é deixar-se enclausurar num arquétipo sem nexos e ceder a um abuso de linguagem.

Em resumo, a repetição até à náusea das imagens do 11 de Setembro suscitou uma profusão de análises, algumas delas provenientes de intelectuais que há muito perderam o sentido da compaixão e, às vezes mesmo, da ética ou do simples bom senso, que não deixaram passar a oportunidade de se deleitarem com lugares comuns sobre a pretendida “genialidade” dos terroristas, a sua “coragem”, a sua “resolução trágica”, ou, como vimos, a sua aptidão em transformar a chacina de seres humanos numa “obra de arte” que atinge o “sublime”, sem uma palavra – salvo de circunstância – que revele piedade para com as vítimas. O “trágico” do 11 de Setembro atinge as vítimas e não os assassinos, na medida em que o trágico concerne apenas aqueles que atribuem valor à vida, o que não era o caso dos terroristas. O filósofo Marcel Conche sintetiza essa ideia de maneira lapidar: “*Pode-se eliminar o trágico negando o valor da vida*”²⁰

Se, como escreveu Isabel Renaud, “*o sublime condensa a grandeza com o fascínio e o terror, nos prodígios da natureza (as cataratas de Iguazu) tal como nos actos humanos*”, será que existe “*um sublime negativo, uma dimensão negativa do sublime*” traduzida nos acontecimentos do 11 de Setembro?²¹

Talvez o tema seja pertinente no plano filosófico, mas, mesmo assim, confesso que não vejo muito interesse em discutir essa questão, porque não penso que o conceito de “sublime” (mesmo recorrendo à definição kantiana ou adoptando uma acepção negativa do termo) seja adequado a uma forma extrema de horror e de sofrimento gratuito, onde não existe uma réstia de senso moral, de humanidade e menos ainda de “estética”.

À força de quererem tudo “relativizar”, certos intelectuais na moda relativizaram também a moral, embrenhando-se numa pseudo “contextualização” que acaba por justificar tudo sem explicar nada. Ora, precisamente a moral é universal como bem demonstrou Marcel Conche. A moral não se baseia nem na religião nem na metafísica se entendermos por “moral” a teoria das obrigações incondicionais do homem em relação ao homem na medida em que todos os homens nascem livres e iguais em direito. É o caso, no seu princípio, da “*moral dos direitos do homem*”:

²⁰ Vd. Marcel Conche, *Quelle philosophie pour demain?*, Paris, PUF, 2003.: 133.

²¹ Cf. Isabel Carmelo Rosa Renaud, “Terrorismo e tragédia: um apelo à ética”, revista *Brotéria* (Braga), 5, Novembro 2002: 374-375.

assim, “assassinar, torturar, violar, caluniar, ser injusto para com os estrangeiros, etc., não é permitido em nenhum lugar da terra”²². No entanto é justamente o que não acontece se consultarmos os relatórios da Amnistia Internacional ou o *Relatório sobre os direitos do homem no mundo* em 2002, por exemplo.²³

Por outro lado, julgo igualmente que a problemática da “*tragédia como espectáculo*” não tem, neste caso, valor heurístico, uma vez que o pretense “espectáculo” conduz à mais extrema degradação, e que, salvo se jogarmos com as palavras, esse aviltamento dificilmente pode almejar ao estatuto de “*sublime*” seja qual for o sentido.

Afigura-se mais adequado dizer, como faz mais adiante Isabel Renaud, que, contrariamente ao “transcendente” que se dirige “*para além do pensável, como se houvesse um excedente de sentido*”, talvez devêssemos utilizar o conceito “*simetricamente oposto ao transcendente, quer dizer o conceito de ‘absurdo’*”, na medida em que este destrói “*o sentido, impede o acesso ao sentido em virtude de uma contradição interna que o torna rebelde ao pensamento*”. Por outras palavras, “*o absurdo não faz ‘subir’ o pensamento para um além dele, mas fá-lo por assim dizer descer na escuridão do caótico, desta vez rebelde a todas as distinções que abrem o universo do pensável. O absurdo parece incluir uma força cega e mortífera; enquanto repousando numa contradição que gera a ideia do absurdo, a tragédia surge como enclausurada nela mesma, num círculo sem abertura, sem saída*”²⁴.

É possível aceitar esse ângulo de análise desde que não percamos de vista que, dentro do universo do absurdo, o *absurdo* dos terroristas islamitas tem um sentido regressivo que conduz ao cataclismo e à escravidão. Por isso os islamitas terroristas do 11 de Setembro não são “heróis trágicos” em obediência a um Deus, mas “*espadas que não pensam*” ao serviço da desagregação insensível da intangibilidade da lei que rege as criaturas, às ordens de ideias mortas e de uma perigosa mundividência – o islão político - incapaz de encontrar uma saída no beco da história onde está

²² Cf. Marcel Conche, *Quelle philosophie pour demain?*, Paris, *op. cit.*: 123.

²³ No *Relatório sobre os direitos do homem no mundo* de 2002 bem como no Relatório da Amnistia Internacional 2002 lê-se por exemplo que na Arábia Saudita as forças de segurança cometem sevícias sobre os prisioneiros, que Israel usa a tortura sobre palestinianos nos territórios ocupados e que problemas do mesmo tipo se registaram igualmente, entre outros, no território controlado pela Autoridade Palestina, no Egipto, na Síria, na Líbia e no Líbano, etc. Cf. *Country Reports on Human Rights Practices 2002*. (Vd. relativamente a este relatório o site: <http://www.state.gov/g/drl/rls/hrrpt/2002/c8699.htm>), bem como o Relatório da Amnistia Internacional 2002.

²⁴ Cf. Isabel Carmelo Rosa Renaud, *ibidem*: 376.

encurralado, produto de uma ideologia *espartilhada* entre o *sagrado* reduzido a uma caricatura e a visão do *profano* feito de estereótipos risíveis.

Em particular a apreensão da vida no Ocidente, de que os islamitas integristas têm uma imagem redutora de ateísmo absoluto e decadente, ignora, por exemplo, não apenas a realidade visível mas igualmente o que Marcel Gauchet chamou a “*religiosidade difusa como investimento da fé no político*”²⁵ e que talvez pudéssemos estender a muitos outros planos para além do “político”.

Por outro lado, se até determinado ponto há razões para criticar um certo “*Orientalismo*” dos ocidentais, como o fez Edward Said num livro célebre, então que dizer do “*Ocidentalismo*” dos orientais de que nunca se fala?

É óbvio que se o etnocentrismo é uma visão míope do diálogo entre os homens, e como tal deve ser rejeitado, também é pouco rigoroso atribuí-lo apenas à Europa, onde ele não é necessariamente maior (por vezes é bem menor) do que de outras regiões. E, como disse Robert Mantran, «*é preciso reconhecer que, se existe uma ciência orientalista, ela deve (aos estudiosos europeus não-muçulmanos) a sua origem e desenvolvimento, apesar do que disseram recentemente alguns jovens historiadores árabes que atacaram violentamente o orientalismo “europeu”*»²⁶.

Acessoriamente, vem a talhe de foice relembrar que se os muçulmanos e outras populações dos países do Sul fossem tratados na Europa e nos EUA do mesmo modo como o são nos seus países de origem (para já não falar do caso dos cristãos do sul do Sudão sujeitos à perseguição e genocídio *jhiadistas* dos islamitas sudaneses do norte, ou da maneira como são “recebidos” os estrangeiros ocidentais em países como a Arábia Saudita actual), compreender-se-ia mal como tantos milhões de pessoas procurassem refúgio nos continentes europeu e americano e preferissem aí viver.

Isto não significa negar a situação precária de muitos imigrantes, nem injustiças e formas de exploração existentes e que urge combater. Mostra apenas que a má fé de certas argumentações unilaterais, relativistas e ideológicas no pior sentido do termo porque baseadas em dicotomias caricaturais, apenas alimentam a incompreensão e o ódio. Os paladinos dessas teses simplistas acham, evidentemente, muito mais cómodo ignorar os linchamentos de Africanos negros pela populaça que ocorreram há pouco tempo em cidades da Líbia, enquanto o *progressista* Khadafi fazia empolgados discursos sobre a unidade africana.

²⁵ Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002: 29.

Quanto às tensões entre o islão e o cristianismo que, neste século XXI, alguns atribuem exclusivamente à “intolerância” dos europeus, tal questão ganharia em ser estudada com maior distanciamento e isenção. Um dos parâmetros que deveria ser tomado em conta foi apontado por Alain Besançon que observa nomeadamente: «*No momento em que as ameaças totalitárias (nazismo, fascismo, comunismo) parecem desvanecer-se e que a questão democrática se coloca com acuidade, uma questão milenar ressurgir: o islam. A novidade é que o Islão, agora inteiramente libertado das diversas dominações europeias, instala-se na Europa pela imigração massiva; e que essa instalação coincide com um momento de fraqueza social e doutrinária da Igreja. Ora a história relembra-nos que são justamente essas circunstâncias que motivaram no passado as massivas defecções cristãs para essa outra religião*”²⁷.

Constatando a existência de “tensões”, é insuficiente explicá-las, como muitos fazem de maneira simplista, pelo “*etnocentrismo*” ou “*ocidentalismo*” europeu. Elas têm sobretudo origem na evolução demográfica, política e económica cujas consequências começam a atingir os fundamentos civilizacionais da Europa. Os políticos europeus deveriam lembrar-se das palavras de Paul Valéry de particular actualidade: *as civilizações são mortais...*

Besançon refere ainda que “*há hoje em França tantos muçulmanos (no sentido de nascidos no Islão) como católicos praticantes (...) e várias vezes mais do que pessoas nascidas no judaísmo e no protestantismo*”, o que não pode deixar de levantar problemas de consequências imprevisíveis que o mero optimismo, tanto republicano como universitário, não parece resolver²⁸ e para os quais a ideologia económica ultraliberal, obsecada pelo totem “*mercado*”, nem sequer compreende os possíveis efeitos a longo prazo²⁹.

Em 1995 Jean-Claude Chesnais chamava a atenção para as consequências para a Europa da queda do “*índice sintético de fecundidade*” (número de filhos por mulher) que atingia já no princípio da década de 90 entre 1,3 e 1,9 filhos por mulher quando o nível de fecundidade necessário para assegurar a substituição das gerações é de 2,1 filhos por mulher. Daí o recurso à solução imediatista da imigração, cujo crescimento é exponencial no que concerne os trabalhadores e suas famílias provenientes da África do Norte e do Médio Oriente. A tal ponto que se assiste hoje a

²⁶ Cf. Robert Mantran, *Expansão muçulmana (séculos VII-XI)*, 1977: 178.

²⁷ Cf. Alain Besançon, *Trois tentations dans l'Église*, 2002: 11.

²⁸ Cf. Alain Besançon, *Trois tentations dans l'Église*, *op. cit.*: 211 e sgs.

uma nova situação: “no Médio Oriente as minorias não muçulmanas diminuem enquanto que no Ocidente as minorias muçulmanas têm um peso crescente”o que faz dizer a J.C. Chesnais que “a Europa se está a tornara nova fronteira do Islão”³⁰.

Finalmente, de passagem mas ainda a propósito de certas formas enviesadas de *etnocentrismo*: há cerca de 20 anos Gérard Chaliand e Jean-Pierre Rageau publicaram um *Atlas Estratégico* onde mostravam como o mundo era visto em diversos lugares da terra. Nas visões dos Estados- Unidos, da Europa, da União Soviética, da China e dos países muçulmanos do Próximo e Médio Oriente, o mapa-mundo era sempre representado com cada uma dessas regiões no centro do planisfério. Tudo o resto era, por assim dizer, “arredores”. É certo que essa percepção de si e dos outros traduzia, antes de mais, a maneira como era apreendido um contexto geopolítico, mas este não era (nem é) distinto de uma subalternização dos “outros” em múltiplos planos³¹.

Por outro lado, porque não analisar a responsabilidade de tantos intelectuais árabes “politicamente correctos” que “*não têm coragem de criticar o silêncio repousante que prevalece nos seus medias porque é mais fácil, de facto, ganhar a aprovação do público repetindo sem cessar a retórica rotineira da “causa árabe” e o seu combate para a soberania e a dignidade da “nação árabe”, mesmo que para isso seja necessário abafar os gritos dos supliciados irakianos sob uma avalanche de lugares comuns*”³².

É óbvio que a eliminação do *islamismo* enquanto movimento terrorista não virá de nenhuma guerra, na medida em que os problemas são de essência filosófica, espiritual e social, antes mesmo de serem de índole económica ou militar.

Mas uma vitória sobre esse radicalismo, aliás do interesse dos próprios países árabes e muçulmanos, não será conseguida nem em meses nem talvez em anos e apenas se, para começar, os governos conseguirem arrancar a Educação das garras dos ulémas³³. Como escreve um intelectual africano da República Centro-Africana, Jean-

²⁹ Relembra-se por exemplo: Karl Polanyi, *The Great Transformation*, 1944.

³⁰ Jean-Claude Chesnais, *Le crépuscule de l’Occident – Démographie et politique* 1995: 333.

³¹ Cf. Gérard Chaliand et Jean-Pierre Rageau, *Atlas stratégique – Géopolitique des rapports de forces dans le monde*, Paris, Fayard, 1983.

³² Faouzi Karim, “Edward Saïd contre Kanan Maliya”, *Courrier des livres & des idées* (Paris), Supplément à *Courrier International* (Paris) n° 646 du 20 au 26 mars 2003: XI.

³³ Como começaram a fazê-lo Mustapha Kemal na Turquia e Habib Burguiba na Tunísia, que compreenderam perfeitamente que a reforma da Educação era uma questão chave... O cientista paquistanês Pervez Hoodbhoy no seu livro *Islam and Science – Religious Orthodoxy*

Paul Ngoupandé, “*cada vez que a religião se apodera do controlo total da vida pública e intelectual, de cada vez que ela se confunde com o Estado, ela torna-se fonte de intolerância e de esclerose (...). Mais de treze séculos desde a sua aparição, o islão continua a confundir autoridade religiosa e poder temporal em muitos países e arrasta ainda consigo noções medievais como o djihad (guerra santa) ou a charia (a lei corânica)*”³⁴.

A instrumentalização da questão religiosa para fins políticas não acontece apenas no Médio Oriente, mas igualmente na África Subsaariana como o testemunha o mesmo Jean-Paul Ngoupandé para quem a redicalização do islão africano é um facto de importância crescente, como se verifica na África ocidental, especialmente na Costa do Marfim e na Nigéria, onde mais uma vez se nota a interferência dos países do Golfo arábico, especialmente da Arábia Saudita³⁵. É evidente, como ele nota, “*que o empobrecimento dos Estados faz deles presas fáceis para a actividade das redes terroristas*”³⁶ e que o “*cocktail da demografia, da miséria e das frustrações é o mais explosivo*”³⁷.

É pois indispensável que muita coisa mude no contexto internacional e que abandonemos de vez os “*amanhãs que cantam*” da escatologia hegeliana de Francis Fukuyama, princípio de inteligibilidade histórica já estafado.

Se o Ocidente vale infinitamente mais do que o obscurantismo religioso e as pretensões políticas de que os islamitas se reclamam, não basta afirmá-lo para calar o ressentimento que o nihilismo explora. É ainda necessário que um novo voluntarismo ultrapasse essa ideologia sem pensamento que é o *ultraliberalismo económico* e que, em todos os blocos regionais sejam assumidos rumos novos na concepção dos deveres e direitos que a “*globalização*” – se despida das interpretações maniqueístas - implica para toda a humanidade.

No essencial, são justas as palavras de Fernando Gil quando diz que “*não se vê qualquer relação de necessidade entre humilhação e pobreza, por uma lado (note-se aliás que por muitos dos seus aspectos o terrorismo actual é um produto mais que sofisticado da globalização), e a vontade de aniquilação, por outro*”³⁸. Creio, no

and the Battle for Rationality, faz um terrível requisitório do estado da educação nos países muçulmanos, especialmente no Paquistão.

³⁴ Cf. Jean-Paul Ngoupandé, *L’Afrique face à l’islam* 2003: 66.

³⁵ Cf. Jean-Paul Ngoupandé, *opus cit.*: 93.

³⁶ Cf. Jean-Paul Ngoupandé, *opus cit.*: 107

³⁷ Jean-Paul Ngoupandé, *opus cit.*: 112.

³⁸ Fernando Gil, “A tentação pacifista”, *Diário de Notícias* (Lisboa), 28 Set. 2002.

entanto, que as injustiças alimentam de algum modo este estádio de coisas, pelo que essas acções devem ser energicamente encetadas por todos os intervenientes:

- nos Estados Unidos, que, sem abdicarem das responsabilidades de grande potência, deverão rever a sua concepção excessivamente utilitarista das relações internacionais;
- na Europa, cujo programa parece estar ameaçado de vários lados: coesão interna e credibilidade política, relações euro-atlânticas, capacidade de oferecer alternativas à cooperação com os países pobres;
- nos países do Sul, tanto no Médio Oriente como em África, que, para sair do impasse em que se encontram, deverão impulsionar uma verdadeira mutação dos paradigmas educacional, cívico e democrático, acompanhada da implementação de medidas que, nos países muçulmanos ou de maioria muçulmana, ponham finalmente um termo à deriva islamita. A começar pela delimitação dos campos religioso e político e a sua colocação em trilhos paralelos que não se cruzem e que proporcionem um desenvolvimento social e económico concreto e não apenas *virtual* como até aqui. Os desastres das tentativas de “desenvolvimento” não se deram apenas por razões externas. Por exemplo, é lamentável que um autocrata como Robert Mugabe possa ser “vitimizado” aos olhos dos africanos quando – a despeito da Grã-Bretanha não ter cumprido integralmente os acordos de Lancaster House - é ele que tem a maior responsabilidade no recuo da agricultura e na fome que paira sobre o Zimbabwe. Se 70 por cento das terras se encontram nas mãos dos agricultores brancos, isso deve-se ao facto de a redistribuição inicial ter sido feito em benefício exclusivo dos barões do regime da ZANU (Zambia African National Union) os quais se apressaram a revendê-las aos brancos, não cuidando de nenhuma reforma adequada durante os 22 anos de “reinado” de Robert Mugabe e do clã político-étnico da ZANU³⁹.

Tudo isso supõe que os políticos e intelectuais dos países ditos em desenvolvimento assumam a plenitude das responsabilidades que lhes cabem, como Jean-Paul Ngoupandé sublinha com rigor e franqueza, o que, no caso dos primeiros, praticamente nunca aconteceu depois das independências com as honrosas excepções de Habib Bourguiba na Tunísia, de Nelson Mandela na África do Sul, de Leopold

³⁹ Jean-Paul Ngoupandé, *opus cit.*: 156.

Sedar Senghor no Senegal, e de Houphouët-Boigny para só falar do continente africano e apesar de críticas que é possível fazer à vários aspectos da acção política de alguns deles.

Em contrapartida, tanto a Europa como os Estados Unidos não podem continuar a olhar as relações entre si e com o resto do mundo como se a situação mundial fosse a mesma do que era em 1945 ou durante a guerra fria. Nos planos militar, económico e cultural há, nas palavras de Adriano Moreira, “*novos poderes nascentes*”: a China, a Índia, a Rússia, e em breve o Brasil e o Paquistão, com os quais é preciso contar e que, certamente, não se resignarão a serem ignorados ou sequer a desempenharem papéis secundários no xadrez internacional.

Ora, com excepção do Brasil, muitos deles pertencem a esferas culturais afastadas do que chamamos normalmente “cultura ocidental”, e enfrentam ao mesmo tempo problemas internos cuja evolução pode ser tumultuosa e é, frequentemente, imprevisível.

O que é certo é que todos eles têm naturalmente direito a aspirar a um estatuto internacional compatível com a importância crescente que estão a adquirir e que as suas culturas milenárias e prestigiosas justificam.

Por todas essas razões, é de recear que as “fricções”, a propósito da crise do Iraque, entre uma parte da Europa e os EUA possam ainda vir a ter consequências muito mais graves do que as causas aparentes que estiveram na sua origem.

É ainda mais alarmante que a NATO possa eventualmente estar em causa quando a Europa continua a negligenciar os meios de modernização militar que dariam credibilidade às suas legítimas ambições “unionistas”.

Sem esses meios, sem a NATO e sem o apoio dos EUA, é difícil prever de que maneira a União Europeia poderá levar a cabo uma política coesa e credível, seja em que plano for, e menos ainda perante os novos poderes emergentes, em particular quando neles vivem centenas de milhões de muçulmanos que, incidentalmente, podem estar à mercê de um punhado de activistas islamitas, caso estes não sejam entretanto neutralizados pelos seus próprios governos. O combate aos islamitas é possível, mas exige a colaboração activa dos Estados do Próximo e do Médio Oriente bem como da Ásia, e, concomitantemente, a execução de profundas reformas políticas, económicas e sociais.

Tais reformas devem ser tanto internas como estendidas ao plano externo, quer dizer abranger as relações entre o Norte e o Sul num projecto de “*nova ordem*”

internacional” que não se limite à concepção utilitarista e estreita do *neoliberalismo*⁴⁰. Enfrenta-se muito mais eficazmente os terroristas dando conteúdo às ideias do que empregando unicamente as armas.

No princípio do século XX Mustapha Kémal provou que o islamismo pode ser enfrentado e derrotado se, repete-se, as reformas económicas, políticas e sociais acompanharem esse processo.

Foi o que não fizeram Nasser, que combateu os *Muslim Brothers* da pior maneira (apenas pela força) e Sadate (um antigo *Irmão muçulmano*) que julgou poder “recuperá-los” mas morreu ingloriamente às suas mãos.

No interior dos países árabes as sinergias só podem resultar de uma repartição mais justa da riqueza e, sobretudo, da conjugação de esforços de intelectuais laicos e religiosos – eles existem - que trabalhem pela pacificação de sociedades em ruptura. Se nada for feito, como até aqui, a gestação de novos monstros é inevitável...

Breve antevisão económica

Na linguagem fria dos economistas, o terrorismo é uma variável suplementar na macroeconomia do caos. Já não se trata da espécie de crimes mafiosos habituais, mas de um terrorismo moderno, totalmente deslocalizado e claramente internacional. A sua ameaça não é esporádica, como anteriores acções criminosas ao sabor de determinadas conjunturas. Ela é permanente⁴¹.

No balanço dos prejuízos estimados, o atentado contra as *Twin Towers* constituiu o mais importante sinistro jamais indemnizado pelas companhias de seguros: cerca de 40 mil milhões de dólares.

Mais problemáticos ainda, a prevenção e combate futuros desta nova ameaça implicarão custos financeiros tremendos nos próximos anos.

Os investigadores partem da constatação que os países ocidentais têm vulnerabilidades estruturais que os tornam alvos privilegiados de tais ataques, sendo

⁴⁰ É certo que o mercado é uma condição *sine qua non* da dinâmica das economias e das sociedades. É condição necessária mas não suficiente. Contrariamente à concepção fundamentalista, à maneira de um David D. Friedman (*Law's Order – What Economics has to do with Law and why it Matters*, Princeton, 2000) ou das correntes, por vezes chamadas “anarco-capitalistas”, que põem radicalmente em causa a intervenção do Estado e têm uma concepção mecanicista, quase religiosa, do *mercado* e da sua “omisciência”, a pluridimensionalidade dos problemas a resolver não se compadece com uma empiria sem pensamento.

⁴¹ Cf. *Le Monde* (Paris), 05/11/2002

impossível proteger as riquezas humanas e materiais concentradas nas grandes metrópoles. Do mesmo modo, os circuitos de comércio nacional e internacional baseiam-se em sistemas relativamente fáceis de atingir, como é o caso das vias aéreas, marítimas, rodoviárias e electrónicas. Em particular, o turismo e os transportes, que representam, no conjunto, uma parte importante do produto interno bruto (PIB) mundial⁴², serão os primeiros sectores a sofrerem o impacto desses ataques, como já se verificou, especialmente com as companhias de aviação americanas na sequência do 11 de Setembro.

No plano económico é possível identificar diversos custos desse terrorismo, tais como as destruições materiais, as despesas para reforço de segurança e os “efeitos de confiança” particularmente importantes em economia de mercado. Em contrapartida é difícil quantificá-los. As projecções dos economistas e as explicações *a posteriori* de pouco servirão nesta matéria, tantas são as variáveis a contemplar.

Em finais de 2002 um alto funcionário do Banco Mundial, partindo da hipótese, optimista, segundo a qual a situação internacional não se degradará nos próximos anos, sugeriu que, mesmo assim, o impacto do terrorismo sobre o crescimento mundial será de 0,25 pontos do PIB anual nos países industrializados e bastante mais elevado nos países do Sul devido à dependência comercial e financeira destes⁴³. Os indicadores económicos valem o que valem, mas o optimismo daquele tecnocrata não é credível: julgo não ser difícil prever que a situação mundial irá deteriorar-se muito mais se a comunidade internacional não encontrar rapidamente respostas adequadas de ordem política e económica pelo menos, mesmo se algumas delas dependem essencialmente do longo prazo.

Em todo o caso é claro que não poderão ser apenas de índole militar ou policial, pois “*não há soluções militares aos problemas políticos, mas sim soluções políticas aos problemas militares*”⁴⁴.

A capacidade de resposta contra o terrorismo implica sobretudo uma reorganização das instituições políticas internacionais e medidas enérgicas no âmbito do desenvolvimento económico e social tanto a norte como a sul do planeta,

⁴² *Le Monde, op. cit.*

⁴³ *Le Monde, ibd.*

⁴⁴ Cf. Lacouture *et al.* 2002:286

obrigando a uma revisão profunda de processos e valores de todos os intervenientes, com clareza e espírito de justiça, sem maniqueísmos mas também sem demagogias⁴⁵.

A “*realpolitik*”, pelo menos tal como tem sido concebida, já se revelou suficientemente danosa para se esperar que favoreça princípios éticos aplicáveis à escala mundial.

Como sublinha Michael Laffan, até que a injustiça social seja honestamente colocada nenhuma vigilância, intervenção militar ou esforço de boa vontade na educação poderá afastar a ameaça terrorista⁴⁶.

O vector político e social

O conceito de *islamismo* “*integrsta-terrorista*” é aqui entendido num sentido radicalmente distinto do de “*islâmico*” ou “*muçulmano*”.

Quanto à utilização do termo “*islamismo*” justifica-se ainda, de passagem, uma precisão: muitos muçulmanos queixam-se do facto de muitos estudos e textos da comunicação social escrita ou audio-visual se referirem às acções e movimentos terroristas como “*islamitas*”.

Entendendo que se trata de uma discriminação, perguntam porque é que tais autores (ocidentais) não identificam do mesmo modo os terrorismos basco ou irlandês como “*cristãos*”. Bertrand Lewis já respondeu a essa interrogação dizendo: “*a resposta é simples e óbvia – estes não se descrevem a si próprios como tal. A queixa*

⁴⁵ A deslocação a Bagdad – sobretudo pela maneira como foi levada a cabo - em Janeiro de 2003 de “pacifistas” europeus e americanos, foi justamente um exemplo dessa confusão de ideias quanto ao que entendem que é “*politicamente correcto*” e de maniqueísmo anti-americano. Em vez de dizerem o que disseram em solo europeu ou americano, mas exigindo ao mesmo tempo a democratização do Iraque, esses “pacifistas” deslocaram-se em romaria a Bagdad, prestando-se “objectivamente” àquilo que foi logicamente aproveitado como uma forma de apoio a um ditador pouco recomendável. Em termos políticos, este acto, qualificado por alguns como um “acto de vassalagem” por ter sido levado a cabo em solo iraquiano, soa, de facto, com um insulto imperdoável aos torturados que, nesse momento preciso, jaziam ainda nas masmorras daquele regime e aos milhares (talvez centenas de milhar) de pessoas, kurdos, chiitas, opositores, democratas ou simples protestadores inocentes, que morreram assassinados por ordem de Saddam ou dos seus dois sanguinários filhos e outros familiares. A infeliz atitude dita “pacifista” foi a bem dizer uma indignidade contra a qual poucos se insurgiram, o que revela quanto é fácil atraiçoar valores universais em nome de relativismos perversos e de “princípios” ideológicos enviesados...

Ao escrever sobre este episódio, Manuel Porto perguntou oportunamente: “*Não estarão igualmente em causa a vida e a dignidade de seres humanos quando, na “paz” de um regime ditatorial, ao longo de anos milhares de pessoas são assassinadas, torturadas ou pelo menos privadas dos seus direitos mais elementares?*”. E acrescenta: “*Não concordando com a guerra, estamos seguros de que uma atitude de solidariedade humana dos pacifistas, teria contribuído para forçar a mudança do regime no Iraque. Com a atitude que tomaram acabaram, é-nos penosíssimo dizê-lo, por dar-lhe apoio moral e político*”. Cf. Manuel Porto, “As responsabilidades dos pacifistas”, *Público* (Lisboa), 7 Abril 2003: 16.

dos muçulmanos é compreensível, mas deveria ser dirigida aos que fazem as notícias e não aos que as relatam”, tanto mais que “*todos os grupos extremistas santificam a sua acção por intermédio de piedosas referências aos textos islâmicos, em particular do Corão e das tradições e ditos do Profeta*”⁴⁷.

A diferenciação indispensável entre “*islamita*” e “*islâmico*” (ou *muçulmano*) implica ademais duas observações preliminares:

Em primeiro lugar podemos admitir que, no limite, o “*integrismo*” (ou fundamentalismo) islamita propriamente dito, mesmo ultraconservador, não é por si só automaticamente terrorista. Mas não há dúvida que oferece um terreno favorável à eclosão desse terrorismo.

Em segundo lugar, uma apreciação rigorosa e objectiva do fenómeno é tarefa árdua, tanto mais que no pano de fundo histórico se cruzam ou sobrepõem múltiplas causas difíceis de deslindar por falta de informação adequada.

O fio condutor deste trabalho é a hipótese segundo a qual a causa da deriva islamita é, em última análise, não a religião, mas o *factor político* sustentado pelo dinheiro⁴⁸, embora tenha uma forte dose de verdade a frase de Fouad Ajami segundo a qual “*the capacity of the sultan to have God on his side is a recurring Islamic phenomenon*”⁴⁹

A corrente radical do *islamismo* tem reivindicações peculiares: regresso a uma ordem social definida pela aplicação estrita da *Charia*⁵⁰; interpretação literal do Corão⁵¹ e da *Charia* tal como essa leitura era concebida durante os 3 primeiros séculos

⁴⁶ LAFFAN 2002: 5

⁴⁷ Cf. Bertrand Lewis, *The Crisis of Islam...*, 2003: 137-138. As tradições e ditos do Profeta, ou seja os *Hadiths*.

⁴⁸ Vd. Richard Labévière, *Les dollars de la terreur – Les États-Unis et les islamistes*, 1999: 415.

⁴⁹ Cf. Fouad Ajami, *The Arab Predicament...* 1999: 177.

⁵⁰ A *Charia* ou o *Fiqh*, quer dizer o direito muçulmano clássico, é um corpo de regras jurídicas tratando todos os problemas da vida em sociedade. O jurista Mohamed Charfi afirma que, tal como os islamitas o querem aplicar, há incompatibilidade “entre a *Charia* e os Direitos do Homem”. Cf. Charfi 1998: 99. Segundo Sourdel a *Charia* ou *Shari’a*) é a «lei estabelecida por Deus’, quer dizer o conjunto de regras reveladas por Deus a Maomé que se aplicam à vida religiosa e social dos muçulmanos no interior da comunidade (...). Alguns dos seus elementos, nomeadamente os que dizem respeito ao direito penal, foram abandonados pela maior parte dos Estados muçulmanos modernos a partir de meados do século XIX (...). Na Arábia Saudita, todavia, continuam a aplicar-se oficialmente as penas legais ou *hadd* e, em diversos países, o regresso à *charia* está presente como um ideal defendido pelos partidos extremistas”. Cf. Sourdel e Sourdel-Thomine, *Vocabulaire de l’islam*, 2002.

⁵¹ Corão ou Alcorão consoante a ortografia escolhida. Vd. *Michaelis Moderno Dicionário da Língua Portuguesa*, 1998.

depois da *Hégire*⁵², na Arábia da Idade Média até ao século X; pretensão em estender de maneira unilateral o conceito de *jihad*⁵³ à eventual reconquista e dominação de territórios não islâmicos; exclusão da mulher da vida pública e a sua mutilação genital sistemática (excisão)⁵⁴; regresso ao sistema do califado e ao delírio medieval de conversão forçada; matança de “*infiéis*” e “*apóstatas*”; exaltação da figura doentia do “*mártir*” numa interpretação claramente enviesada de um único versículo do Corão sobre o tema, com a caução de *ulêmas*⁵⁵ (não todos); aplicação de castigos corporais previstos na Charia: corte da mão dos ladrões, chicoteamento de “*prevaricadores*” que desrespeitaram os *bons costumes*⁵⁶; reivindicação do recurso sistemático ao apedrejamento até à morte dos adúlteros e sobretudo das adúlteras⁵⁷, etc.

Os postulados filosóficos do “*integrismo terrorista*” são os mesmos do integrismo dito “*moderado*”. Intelectualmente nada os separa.⁵⁸

Samir Amin é da mesma opinião: “*Não há (...) praticamente nenhuma diferença entre as correntes ditas “radicais” do islão político e os que gostariam de se dar uma aparência “moderada”. O projecto duns e doutros é idêntico*”⁵⁹.

Como se disse o *integrismo terrorista* do islão político tem particularidades que o distinguem de todas as outras formas de violência, incluindo em terras do islão

⁵² *Hégire*: “Expatriação” de Maomé da Meca para Medina. A data da *Hégire*, fixada pelo primeiro califa Abou Bakr para o dia 16 de Julho de 622, marcou o início da era muçulmana e do seu calendário.

⁵³ *Jihad* (ou *Djihad*): guerra santa mas também – o que é esquecido – luta interior para se melhorar a si próprio. Em Lacouture et al. observa-se que há um *djihad* “por”, quer dizer incitando uma pessoa a fazer esforços para se tornar melhor muçulmano; e um *djihad* “contra”, um *djihad* guerreiro para propagar o islão, estender o império ou defendê-lo se for ameaçado. Cf. Lacouture *el alii* 2002: 295-6. Ver igualmente Gilles Kepel, “Jihad”, in revista *Pouvoirs*, nº 104, 2003: 135.

⁵⁴ Segundo o Comité Interafricano na conferência contra a mutilação genital feminina (MGF) que se realizou em Fevereiro de 2003 em Addis Abeba, mais de 120 milhões de mulheres são afectadas por essa prática nefasta. Nessa conferência ficou decidido que o dia 6 de Fevereiro será declarado “Dia Internacional da Tolerância Zero contra a MGF”. Cf. (*Público* (Lisboa), 5 de Fevereiro 2003.

⁵⁵ Segundo Gilles Kepel, «o termo *uléma*, plural da palavra árabe “*alim*”, designa a posse do “*ilm*” – ou ciência dos textos sagrados - . De ordinário traduz-se esta palavra por “doutor da Lei”». Cf. G. Kepel, “Jihad”, revista *Pouvoirs* (Paris), nº 104, 2003: 137.

⁵⁶ Que podem ser, para as mulheres, o uso de perfume ou a não utilização do véu em público.

⁵⁷ A opinião pública internacional tem tomado conhecimento, através dos meios de comunicação, de alguns casos recentes de aplicação da Charia no Paquistão, na Arábia Saudita e no norte da Nigéria, por exemplo. Também são conhecidas as manifestações de regozijo em grande parte do mundo muçulmano, provocadas pelo atentado do 11 de Setembro. No Níger as autoridades não reagiram, mas um partido da oposição e vários *imans* tomaram posição em favor de Ben Laden, tal como uma dezena e meia de *ulêmas* em Marrocos. Cf. Philippe Meymarie, “L’Afrique laissée pour compte”, *Monde Diplomatique* (Paris), Novembro 2001.

⁵⁸ Vd. Charfi 1998, Zeid 1999.

⁵⁹ Cf. Samir Amin, *Au-delà du capitalisme sénile*, Paris, PUF, 2002: 192.

onde a maioria dos habitantes é, evidentemente, tão pacífica como noutras partes do globo⁶⁰. Isso não nos impede, seguindo a lição de Abdelwahab Meddeb, de reconhecer e reflectir sobre “os problemas inerentes ao islão que incontestavelmente existem” nos quais devemos distinguir “entre o específico e o universal”⁶¹ desta cultura.

Tudo leva a crer que a mundivisão integrista é, no limite, mais alimentada pelo “ressentimento”⁶² do que por razões materiais imediatistas.

Abdelwahab Meddeb recorda, em particular, que “para o islão a entropia operava desde o século XV, mas é somente a partir do século XVIII (com a expedição de Bonaparte ao Egipto) que os muçulmanos começam a tomar consciência de que já não estão à altura do Ocidente” e que é sobretudo desde então que vai nascer no Árabe, como no muçulmano, o *ressentimento*. Em parte, as operações dos integristas “explicam-se pelo crescimento do ressentimento”⁶³.

Esta faceta de ordem cultural complementa o factor *político* da acção terrorista, revelando melhor a sua *dissimulação* do que o pretexto religioso ou a causalidade económica.

Note-se que os terroristas de Nova Iorque nunca procuraram debater ou negociar projectos ou ideias, antes ou depois do seu ataque, nem sequer reivindicaram explicitamente a autoria do crime. Este *não-discurso*, apenas entrecortado por mensagens de ameaças de destruição (textos difundidos pela Al Jazaeer do Qatar atribuídos a Ben Laden), reclama-se de valores de uma era sem retorno (modo de vida dos quatro primeiros califas, reinstalação do Califado⁶⁴, etc.). A sua acção deixa transparecer uma *não-linguagem*, cujo sentido histórico, encrostado no tempo irreal

⁶⁰ À distinção anteriormente feita, que creio historicamente justificada, acrescento uma outras de ordem empírica e observacional: tendo vivido 5 anos num país árabo-berbere, maioritariamente de religião muçulmana, conservo a memória de uma hospitalidade generosa e tolerante junto de inúmeras pessoas anónimas. É nelas que penso antes de mais. Por essa razão também, qualquer generalização que as confundisse com os “*islamitas*” de que falo neste texto parecer-me-ia uma injustiça profunda e até uma calúnia.

⁶¹ Cf. Meddeb 2002: 199

⁶² Vd. Meddeb 2002

⁶³ Cf. Meddeb 2002: 18-19.

⁶⁴ Em 1402 Ibn Khaldun escrevia sobre o termo Califa: “Quanto à palavra ‘califa’, ela vem da raiz KHLF, ‘substituir’, porque representa o Profeta no islão. Diz-se ‘califa’ apenas ou então ‘califa do Apóstolo de Deus’. (...) (Mas) não é geralmente permitido empregar a expressão ‘vicário de Deus’ (...). Abu-Bakr proibiu que lhe chamassem ‘vicário de Deus’. Ele dizia: ‘Não sou o vicário de Deus mas o representante do seu Apóstolo.’” Cf. Ibn Khaldun, *Discours sur l’histoire universelle – Al Muqaddima* (1402), trad. fr., Paris, Sindbad, 3ª ed. 1997: 291. Uma excelente análise da instituição califal encontra-se em Ali Abderraziq, *L’islam et les fondements du pouvoir* 1994.

de um passado mítico, é emblemática do irracionalismo. Este manifesta-se nomeadamente no apego a um projecto primevo, para muitos ultrapassado desde 658 (batalha de Siffin), em que Mu'awiya Sufyan (simbolizando a lógica do Estado) derrotou o califa Ali Taleb (simbolizando a lógica da religião) como o defende, por exemplo, Burhan Ghalioun⁶⁵: “A vitória de Mu'awiya sobre Ali seria portanto a vitória do Estado e do político sobre o califado e a comunidade religiosa”⁶⁶

Para abordar esta problemática escolhi o *islamismo* cujas extensão e complexidade eram até há poucos anos desconhecidas, mesmo se o terrorismo não é propriamente uma expressão nova de protesto ou de luta pelo poder.

Por outro lado, o “projecto” integrista distingue-se ainda pela obsessiva colagem a uma retórica “religiosa” elementar e pela manipulação de citações redutoras do Corão.

A libertação do homem é estrangeira às suas preocupações, bem como o desenvolvimento económico-social⁶⁷, o que condena à partida qualquer estratégia de progresso. Infelizmente, o populismo desbragado desta ideologia tem eco junto de uma parte das frustradas populações muçulmanas sem que estas se apercebam das suas consequências dramáticas a prazo.

De facto, nessas regiões do Médio Oriente e do Sudoeste Asiático habitadas por populações fragilizadas, as seitas dos islamitas semi-letrados - “*instruídos incultos*” como lhes chamou um filósofo tunisino⁶⁸ - exercem um preocupante fascínio. É nesse terreno que os fundamentalistas projectam as suas idiossincracias semeando o ódio: nas populações espezinhadas por dirigentes despóticos; nas massas desiludidas da utopia do panarabismo que nada lhes trouxe⁶⁹; entre gentes inconformadas com a pobreza e vítimas da corrupção que grassa, sem excepções, em todos os países do Médio Oriente; em homens desesperados pela decadência de um longínquo passado glorioso que, até ao século XII, foi uma civilização de referência da qual sentem que pouco resta, não sabendo o que fazer para reconstituir esse legado; no meio de pessoas desamparadas pelo fracasso de nacionalismos apregoados por

⁶⁵ Vd. Burhan Ghalioun, *Islam et politique – La modernité trahie*, Paris, 1997: 38-42.

⁶⁶ Cf. Burhan Ghalioun, *op. cit.* 1997: 40.

⁶⁷ Cf. Charfi 1998: 46

⁶⁸ Abdelwahab Meddeb 2002: 123, 161

⁶⁹ Cf. Lacouture *et al.* 2002; Charfi 1998.

leaders autoritários que raramente estiveram à altura da sua missão desde as independências; junto de cidadãos exasperados pela subalternidade dos seus países no plano internacional enquanto outras nações se distanciaram.

Quase toda a região do Médio Oriente, diversificada e heteróclita, fechada em particularismos que rejeitam o universal⁷⁰, está prisioneira de um mundo arcaico⁷¹ com que não teve oportunidade de romper, e onde religiosos obscurantistas e autocratas políticos fazem lei⁷². Muitos muçulmanos, depois do fracasso do nacionalismo árabe e da perda de ilusões quanto a um desenvolvimento económico e social rápido, parecem encontrar refúgio no regresso ao sagrado e são hoje alvos fáceis dos apelos ao ódio e à “desforra”, sob pretexto de um falso *djihad* religioso e de uma mítica “*comunidade dos crentes*” (*Umma*) cuja legitimação, como no caso dos *salafistas*⁷³ de Ben Laden, passa pelo gesto catártico *sacrificial*.

Todavia, dada a imprevisibilidade dos seus ataques, a obscuridade dos “princípios” e a extensão das ramificações que constrói paulatinamente junto de muitos jovens muçulmanos sem rumo identitário⁷⁴ que vivem no Oriente e no Ocidente, o islamismo erradio e o seu instrumento, o “terror integrista”, é um dos perigos que mais seriamente ameaça as estruturas económicas, políticas e sociais de todas as sociedades, ocidentais e orientais, até porque há poucas dúvidas – e essa é outra questão chave deste processo - de que não hesitará em utilizar todos os meios de destruição ao seu alcance.⁷⁵

Nos países árabes também as instituições universitárias estão longe de cumprir a missão para que uma Universidade digna desse nome está vocacionada, como o indica desde logo o facto de os estudantes integristas serem maioritários nos estabelecimentos científicos (especialmente nas Escolas de Engenharia), o que não deixa de espantar os observadores ocidentais que pensam que o “espírito científico” é necessariamente moderno. É certo que as ciências ditas exactas podem assegurar a mesma abertura intelectual que as ciências sociais e humanas, mas, advoga com razão

⁷⁰ Cf. Ramadam 2002.

⁷¹ A brutalidade da Charia é a mesma na “moderna” Arábia Saudita ou no frustrado ambiente haussa do norte da Nigéria, por exemplo.

⁷² Vd. o implacável livro de Pervez Hoodbhoy, um cientista paquistanês. (1991)

⁷³ Apaniguados do *Salaf*, que significa “os antepassados” ou “os antigos”. Os salafistas distinguem-se pelas suas interpretações *literalistas* do Corão. São escolhidos como guias pelos tradicionalistas que vêem neles os garantes da fidelidade à *sunna*.

⁷⁴ V. Tariq Ramadan 2002

Farida Faouzia Charfi, apenas na condição de serem correctamente ensinadas e desde que não sejam amputadas do seu conteúdo teórico ao ponto de as reduzir à técnica.

Embora muitos possam pensar que os islamitas se adaptam à modernidade (o erro é manifesto em Baudrillard 2001, como já referi), na verdade o seu horizonte é gerir a sociedade com as ideias do passado. A sua ligação com o mundo moderno limita-se a pouco mais do que à utilização dos meios técnicos onde a tecno-ciência (na acepção mais empírica do conceito) é limitada por uma espécie de estatuto extra-cultural e a-histórico que conduz a que estes integristas não admitam os fundamentos teóricos da ciência moderna: o seu discurso identitário rejeita a cultura científica moderna (necessariamente *universal*, no sentido que as “leis” da física, por exemplo, não variam consoante o observador) desenvolvida no ocidente.⁷⁶ Reduzindo dessa maneira o ensino das ciências às suas contribuições tecnológicas, apesar da interdependência entre o conhecimento científico teórico e a tecnologia, os islamitas só podem transmitir esses conhecimentos de maneira dogmática.⁷⁷ Na perspectiva de um Corão *incriado* onde tudo já está consignado, a ciência fundamental torna-se um ramo da teologia. O espírito crítico e a inovação perdem a razão de ser, como o cientista paquistanês Pervez Hoodbhoy o demonstrou cabalmente⁷⁸.

O islamismo político: uma ideologia fragmentada

Para compreender este fenómeno temos igualmente que dar particular atenção ao “*polvo financeiro*” construído em todo o mundo pelos bancos e “instituições de caridade” islâmicos⁷⁹ onde a Arábia Saudita está omnipresente, como veremos mais adiante⁸⁰. Mas é nas contradições e impasses do “Islão Político” que estão as raízes desta anomia trágica.

⁷⁵ Sobre a possibilidade do recurso a armas químicas, biológicas e nucleares pelos islamitas, muitos especialistas ocidentais não hesitam em reconhecer que a questão já não é “se” mas “quando”...

⁷⁶ Cf. Farida Faouzia Charfi, “Les islamistes et la science”, revista *Alliage*, nº 22, 1995.

⁷⁷ Cf. Farida Faouzia Charfi, *ibid.*

⁷⁸ Cf. HOODBHOY (Pervez), *Islam and Science – Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality* 1991.

⁷⁹ Vd por exemplo Ibrahim Wade, *Islamic Finance in the Global Economy* 2000.

⁸⁰ Como se sabe, entre os 19 terroristas de Nova Iorque 15 eram sauditas, sem contar o seu chefe Ben Laden, personagem influente entre a elite principesca daquele país.

Na questão do *poder* – mesmo que homiziado em roupagens religiosas ou civilizacionais – reside o fulcro e a razão última desta luta de morte contra o Ocidente e os Estados “laicos” dos próprios países de maioria muçulmana⁸¹..

Não partilho os pressupostos da teoria do “choque de civilizações”, mas admito que a tese de S. Huntington⁸², ainda que contestável em muitos pontos – Edward Saïd diz que «”o choque das cililizações” é uma frase feita, como a “guerra dos mundos”, mais útil para reforçar o próprio orgulho do que para proporcionar uma compreensão crítica da desconcertante interdependência da nossa época»⁸³ - pode ter aspectos mais relevantes do que certas explicações mecanicistas que decorrem da conferência de Bandung e de um “terceiro-mundismo” datado.

No entanto julgo talvez excessiva a observação da historiadora Fátima Bonifácio ao afirmar que por detrás da guerra ao terrorismo e a propósito do conflito do Iraque “é impossível ignorar que (...) se desenrola um choque de civilizações – ou de religiões. Facto que o Papa, e como lhe compete, tem tentado disfarçar ao manter relações com o regime de Bagdad e ao condenar a presente guerra. Mas o facto subsiste. Ele resulta dos actos e palavras do terrorismo islâmico, dirigidos contra alvos do mundo ocidental em nome da promessa mil vezes repetida, de destruir os seus valores e o seu modo de vida. Ninguém sabe isso melhor do que os Estados Unidos, sobretudo depois do 11 de Setembro. Ora o 11 de Setembro tem sido arredado dos cenários explicativos desta guerra. Esta é a melhor maneira de não querer percebê-lo”.

Não creio que o “choque de civilizações” e a “promessa” de destruir os valores ocidentais possam ser atribuídos aos islâmicos como um todo. A minoria radical de *islamitas*, como tento demonstrar, não representa os valores fundamentais da cultura muçulmana. Em contrapartida concordo plenamente com uma outra frase da mesma autora quando esta escreve, sobre o discutido ataque dos EUA ao Iraque: “*Quem diz que o direito internacional é um valor supremo, esquece ou ignora que este não passa de letra morta a menos que haja uma força que o sustente e o torne efectivo*”.⁸⁴

⁸¹ Esta expressão de “*países de maioria muçulmana*” é talvez preferível à de “*países muçulmanos*” na medida em que existem em todos os países do Médio Oriente minorias não muçulmanas mais ou menos importantes, incluindo árabes cristãos.

⁸² Cf. Huntington 1999

⁸³ Cf. Edward W. Saïd, “O choque das ignorâncias”, revista *História* (Lisboa), 41, Janeiro 2002.

⁸⁴ Fátima Bonifácio, “Belicismo”, *Público* (Lisboa), 14 de Abril 2003.

Retomando a exposição, não julgo que o *integrismo terrorista* espelhe simplesmente e de maneira unívoca uma civilização islâmica refém do “*despotismo oriental*” de que falava Wittfogel⁸⁵, ou que o “fanatismo religioso”, em si, tal como é por vezes apresentado, seja mais do que aquilo que o próprio termo indica: um “fanatismo” paranóico (o filósofo Fernando Savater diz que o fanatismo é a única força de vontade de que são capazes os fracos) movido pelo *ressentimento*⁸⁶. Esta é apenas umas das franjas do islamismo político que, em determinadas ocasiões, assume um peso desproporcionado nos acontecimentos históricos.

O escritor e prémio Nobel V.S. Naipaul, agudo observador, refere que nos países muçulmanos não árabes “*everyone not a Arab who is a muslim is a convert (...). In the Islam of converted countries there is an element of neurosis and nihilism. These countries can be easily set on the boil*”⁸⁷.

Na opinião de alguns observadores e especialistas, existe, de facto, no Próximo e no Médio Oriente um contexto psicológico que parece favorecer comportamentos contraditórios e esquizofrénicos. Segundo essa tese, os povos seriam regidos por um sentimento de “*vergonha*” e não de “*culpa*”, duas categorias mentais muito diferentes. A pessoa “*culpada*”, ao reconhecer o erro ou o fracasso está em condições de os ultrapassar ou de os expiar. A “*humilhação*” reenvia, pelo contrário, à culpabilidade do outro e, logo, ao espírito de desforra⁸⁸. Se admitíssemos essa hipótese, talvez pudéssemos estende-la a grande parte do mundo ex-colonizado, nomeadamente à África Subsaariana. Ao reler, a essa luz, as obras de Franz Fanon (nomeadamente *Les damnés de la terre* onde a “*humilhação*” e a “*desforra*” estão sempre subjacentes) talvez possamos apreender melhor certas dificuldades de diálogo entre Norte e Sul nos nossos dias... É óbvio que os radicais procuram acentuar esse elemento de perturbação em seu favor.

No entanto, outros elementos de reflexão devem ser ponderados. Se, como disse o escritor português José Pacheco Pereira⁸⁹, “*há um problema com o islão*” que ultrapassa a conjuntura e mergulha as suas raízes no passado, esse problema inscreve-se, antes de mais, num contexto histórico onde, durante mais de oito séculos, se

⁸⁵ Wittfogel 1977

⁸⁶ Cf. A. Meddeb 2002: 19

⁸⁷ Cf. V.S. Naipaul, *Beyond Belief – Islamic Excursions Among the Converted Peoples*, New York, Vintage Books, 1998: xi.

⁸⁸ Cf. Lacouture *et alii* 2002: 276.

⁸⁹ José Pacheco Pereira no jornal *Público*, reproduzido no seu livro *Vai pensamento- Ensaio e outros textos* 2002: 108.

descortinam em permanência dualidades: “racionalidade *versus* misticismo” ou “laicismo *versus* teologia”, por exemplo.

A esse problema também não é alheia a mensagem “*revelada*” (ditada directamente por Deus ao Profeta Maomé) que, aos olhos dos crentes muçulmanos, distingue o Corão das outras religiões do Livro. Lê-se em Bertram Thomas: “*Uma diferença fundamental entre os muçulmanos e os cristãos é a sua atitude respectiva em relação às Escrituras. Para os primeiros, o Corão é verdadeiramente a palavra de Deus, de modo que as contradições entre esse livro e a Bíblia são, aos seus olhos, rectificações que Deus fez aos erros existentes nas escrituras dos judeus e dos cristãos*”⁹⁰.

Em todo o caso, para melhor compreender o complicado processo que deu origem a uma tão grande diversidade de interpretações, a enviesamento e mesmo a preversões fanáticas, é necessário, sinteticamente, regressar aos séculos VII-XIV e aos caminhos divergentes tomados desde então pelo pensamento científico e teológico nas culturas cristã e muçulmana.

Na civilização cristã verificou-se, desde a época medieval, uma lenta evolução que acabou por conduzir à separação entre o laicismo e o religioso e à crescente autonomia de cada uma dessas vias. A partir do século XIII surgiu na Europa o pensamento moderno que permitiu passar do texto sagrado ao texto interpretado, o que deixou espaço para a razão. A afirmação do pensamento científico favoreceu então as grandes descobertas e inovações do Ocidente, mesmo se um dos seus resultados, o *cientismo*, saído do século das Luzes e que atingiu o apogeu no século XIX, nem sempre esteve isento de desvios que adulteraram o próprio objectivo do que é “científico”.

A ambição de uma auto-suficiência (cientismo) que dispensava a religiosidade e até a metafísica – duas coisas completamente distintas, note-se de passagem⁹¹ - não se confirmou como hoje se pode constatar, mesmo se as conquistas da ciência e, sobretudo, do método científico com a assumpção do *princípio da incerteza*, sejam no essencial irreversíveis...

Na civilização islâmica houve desde cedo intersecção – mas numa medida que deve ser apreciada com cautela por se tratar de matéria que está longe de recolher consenso - entre o teológico e o político.

⁹⁰ Cf. Bertram Thomas, *Les arabes*, Paris, Payot, 1946: 51

É verdade que as circunstâncias históricas separaram frequentemente estes dois vectores (submissão dos ulêmas ao poder temporal dos califas, ou recuo dos califas face à influência dos religiosos, conforme as circunstâncias históricas), e que a corrente “racionalista” teve entre os seus representantes muitos dos grandes nomes da cultura e da filosofia muçulmanas.

Porém, sem partilhar necessariamente a tese da simbiose ou da não distinção entre religião e pensamento “laico”, é difícil contestar que, a partir do primeiro califa Abou Bakr, raramente houve uma clara separação das águas que favorecesse a eclosão consistente e duradoura de um racionalismo laico (a experiência do movimento “racionalista” Motazilita, no século IX, foi talvez prematura e em todo o caso infeliz), pelo menos nos moldes da cultura ocidental.

Essa dificuldade de emancipação do pensamento racionalista terá sido provavelmente uma das causas do declínio científico dos países do Médio Oriente a partir talvez do século XIV, a seguir à retirada árabe da península ibérica e do sul da França, às cruzadas (1099-1270), às ofensivas mongóis (séculos XII-XIII) e, finalmente, ao desvio das rotas comerciais para o Atlântico no seguimento da descoberta da América⁹² e do caminho marítimo para a Índia pelos portugueses em finais de século XV.

Só no século XIX até princípios do século XX se assistiu a um verdadeiro esforço de “renascimento árabe” conhecido por *Nahda*, que teve a sua origem na tomada de consciência do atraso em relação à Europa - especialmente aquando da conquista napoleónica e depois da obra de modernização de Mehemet Ali (1769-1849), no Egipto - e no aparecimento do sentimento nacionalista anti-otomano no Médio Oriente árabe.

Diga-se entre parênteses que, contrariamente a certas teses, o domínio colonial europeu no Médio Oriente no século XIX desempenhou inicialmente um papel positivo que reforçou a tomada de consciência da importância do progresso científico e da necessidade de recuperar o atraso do Médio Oriente em relação à Europa..

⁹¹ Cf. Marcel Conche, *op. cit.*

⁹² Vd. Marshall G.S. Hodgson, *Rethinking World History – Essays on Europe, Islam and World History*, 2002.

A entrada em cena da Europa na região, durante o século XIX, foi essencialmente valorizada pelos povos árabes, em particular porque era vista como libertadora da dominação otomana⁹³.

Albert Hourani, no seu clássico *Arabic Thought in the Liberal Age*, confirma que na primeira metade do século XIX a Europa era vista pelos árabes de uma maneira muito diferente do que o seria mais tarde. Ela era “*first of all a teacher and political ally for those who wished to reform the life of the ottoman community*”⁹⁴.

É certo que essa percepção se alterou radicalmente no século XX, passando, com a constituição dos protectorados, a dar lugar à relação clássica “colonizador-colonizado” com os traumas daí decorrentes de que fala longamente Mohammed Talbi (Talbi 2002), estado de espírito que se agudizou sobremaneira no plano político com a questão palestina e israelo-árabe.

É compreensível que o tema da “dominação colonial” esteja ainda hoje vivo na representação colectiva dos povos do Sul. Como ensina Adriano Moreira, “*é indicado recontar o passivo, lembrar o património de queixas que esses povos colocam em evidência nas definições da sua história, das suas ideologias, dos seus programas políticos*”. Não obstante, se se quiser evitar uma análise demasiadamente parcelar, também “*conviria recordar que os europeus não omitiram auto-avaliações e que nelas podem essas vozes libertadas encontrar textos inspiradores*”⁹⁵.

Quanto ao debate relativo às sociedades muçulmanas hodiernas, um dos problemas com que somos confrontados é o de saber se a pretendida “inseparabilidade” do político e do teológico que tantos dizem ser característica *sui generis* do islão (o que é discutido e porventura discutível, como se verá a seguir) tem a sua origem no Livro sagrado dos muçulmanos; nas interpretações posteriores que teriam desvirtuado a sua mensagem; na atribuição indevida de funções religiosas ao califa (palavra que significa em árabe: *sucessor*); ou ainda porque essa confusão teria sido artificialmente alimentada pelas ambições dos que procuraram servir-se da religião para fins políticos.

É compreensível que muitos observadores vejam no islão um projecto na interface do político e do teológico, daí, segundo José Pacheco Pereira, a “*notória dificuldade em separar a religião do estado e da sociedade civil*”, obrigando-nos a

⁹³ Vd Lacouture *et al.* 2002

⁹⁴ Cf. Albert Hourani, *Arabic Thought...*, 2002: 103.

constatar que “*uma coisa são os princípios da religião outra o islão histórico*”⁹⁶. Efectivamente, quando cotejamos certos versículos com a leitura política (islamita) que deles é feita, não podemos deixar de verificar o frequente desajustamento entre ambos.

Por esse motivo o filósofo egípcio Nasr Abou Zeid aponta para a necessidade de uma leitura do Corão que ponha em relevo a sua historicidade e o *re-situe* no seu contexto através de uma dupla análise histórica e linguística que corte cerce com a manipulação política ou ideológica. Para ele “*a análise linguística é o único meio para os humanos compreenderem a mensagem corânica e, portanto, o próprio Corão*”⁹⁷. Foi esse também o esforço de Jacques Berque no seu *Relire le Coran* (1993). Sem isso “*a confusão entre divindade e soberania – global e absoluta - a todos os níveis da realidade leva a confinar o homem na servidão*”⁹⁸.

Ali Abderraziq (1888-1947), autor de um trabalho teórico importante sobre os fundamentos do poder político no islão⁹⁹, publicado pela primeira vez em 1925, é taxativo quanto à necessidade de separar o político do religioso, tanto no Corão como em relação à acção do próprio profeta Maomé.

Adriano Moreira observa que Ali Abderraziq “*sustentou que o califado é uma instituição temporal, e o islão uma missão e não um poder, pelo que se impunha a separação entre a religião e o Estado*”¹⁰⁰.

Abderraziq escreve que “*a maior parte dos profetas que conhecemos eram unicamente mensageiros de Deus*” e não reis, como “*Jesus, filho de Maria, (que) era enviado de Deus encarregue da pregação cristã. Isso não o impediu de pregar a obediência a César e de crer na sua autoridade. Foi ele que dirigiu aos seus partidários esta palavra penetrante: ‘A César o que é de César e a Deus o que é de Deus*”¹⁰¹, que corresponde a uma distinção clara entre o poder temporal e o poder espiritual. Abderraziq acrescenta que “*o comum dos muçulmanos tende em crer que o Profeta era um ‘rei-mensageiro de Deus’, que constituiu, pelo islão, um Estado no sentido político e civil do termo, que ele era o rei e o guia*”. Assim, de uma

⁹⁵ Adriano Moreira, “Os Trópicos na Europa” in *Boletim nº 29 da Academia Internacional da Cultura Portuguesa*, Lisboa, 2002: 75.

⁹⁶ Cf. José Pacheco Pereira, *Vai pensamento – Ensaios e outros textos* 2002: 109

⁹⁷ Cf. Nasr Abou Zeid, *Critique du discours religieux* 1999: 32

⁹⁸ Cf. Nasr Abou Zeid, *Ibd.*: 167

⁹⁹ Ali Abderraziq, *L’islam et les fondements du pouvoir*, 1994

¹⁰⁰ Cf. Adriano Moreira, *Teoria das relações internacionais* 2002: 498.

¹⁰¹ Cf. Novo Testamento, Mateus, 21.

maneira geral, os teólogos muçulmanos “*inclinam-se todos para a crença segundo a qual o islão foi ao mesmo tempo uma unidade política, um Estado fundado pelo Profeta*”¹⁰².

É uma tese que chegou a ser defendida mesmo por Ibn Khaldun no século XIV, para quem o islão é uma religião que comporta ao mesmo tempo um apelo a todos os homens, uma legislação e um princípio de realização dessa legislação, distinguindo-se portanto das outras religiões por essa síntese do poder espiritual e do poder temporal. Também o orientalista Bernard Lewis retoma essa ideia no seu último livro¹⁰³ a qual é contestada por islamólogos como M. Akroun ou B. Ghalioun.

Tal interpretação, segundo Abderraziq, “*não tem o menor fundamento*” nem nenhuma fonte autorizada permite justificá-la. Mais ainda: “*ela é contrária ao significado da mensagem do Profeta, incompatível com as condições requeridas por uma pregação (...) puramente religiosa*”¹⁰⁴. O Profeta não se preocupou com a construção do “Estado” nem com os dispositivos essenciais ao poder temporal.

Também não se ocupou de um sistema de nomeação de juizes e governadores, nem expôs aos seus seguidores os princípios do seu sistema de governo ou as regras de consulta popular que permitiriam perpetuar esse conjunto, deixando os seus sucessores perplexos quanto a estes problemas deixados em aberto¹⁰⁵.

Abderraziq afirma “*que Mohamed era unicamente um mensageiro de Deus, encarregado de transmitir um apelo puramente religioso que não era perturbado por nenhuma aspiração ao poder, um apelo em caso algum assimilável a uma campanha que visasse constituir um reino no sentido geralmente atribuído a esse termo. Maomé, segundo essa tese, não era mais do que o enviado de Deus e, ao mesmo título que os seus irmãos que o precederam nessa missão, não foi nem rei, nem fundador de império, nem pregador consagrado à edificação de um reino*”¹⁰⁶.

É indispensável ter presente que a “missão profética” de ordem religiosa é completamente distinta da missão de “chefe temporal”. “*A diferença é tão grande que pode constituir uma oposição formal*” dado que o poder de um profeta é de natureza

¹⁰² Ali Abderraziq, *op. cit.*: 100-101

¹⁰³ Vd. Bernard Lewis, *The Crisis of Islam* 2003.

¹⁰⁴ Abderraziq, *op. cit.*: 107. É conveniente lembrar que apesar do carácter científico da obra e do seu escrupuloso rigor metodológico, Abderraziq foi condenado pelas autoridades jurídico-religiosas que eram então os cheikhs da Universidade de al-Azhar. Vd. Soudel, *Dictionnaire historique de l'islam* 1996: 15.

¹⁰⁵ Abderraziq, *op. cit.* 107-108

¹⁰⁶ Abderraziq, *op. cit.*: 114-115

espiritual enquanto que o poder do príncipe é de natureza material¹⁰⁷. O próprio Corão confirma a tese segundo a qual “o Profeta não tinha nenhum interesse pelo poder político” e a sua obra espiritual “não ultrapassava os limites de uma pregação desprovida de qualquer conotação de autoridade temporal”¹⁰⁸. No dizer de Abderraziq, se passarmos do Corão à Sunna¹⁰⁹, as provas desta separação entre as duas vertentes são ainda mais claras. “A autoridade que o Profeta tinha sobre os crentes era o prolongamento da sua missão profética e não comportava nenhuma das características de um poder temporal”¹¹⁰.

A interpretação de Maxime Rodinson não é exactamente assim. No prefácio à edição francesa do livro de Bernard Lewis, *The Assassins*, M. Rodinson escreve que “o islão (...) apresenta a particularidade notável, na grande família das religiões monoteístas, de ligar estreitamente, estruturalmente, problemas teológicos e problemas políticos”¹¹¹

Mohammed Arkoun dá um teor mais político a esta discussão, comentando que os ecos dos debates entre peritos sobre as questões de legitimidade, de legalidade, do Estado de direito ou de sociedade civil nunca chegam à esmagadora maioria dos muçulmanos (os “sujeitos”) que não usufruem ainda hoje da condição plena de cidadania. “É por essas razões sociológicas e culturais que os debates redundantes sobre islão e laicismo, islão e democracia são muitas vezes abstractos, desprovidos de pertinência teórica e de alcance prático, afastados da simples realidade histórica e doutrinal. Em contrapartida consolida-se a cada intervenção o lugar comum espalhado pelos islamólogos a propósito da oposição trivial entre um cristianismo que teria separado o espiritual do temporal depois do famoso “a César o que é de César...”, e um islão mergulhado na confusão das duas instâncias desde o estádio corânico. A verdade é que a passagem rápida ao Estado imperial de 661 a 750 conduziu a uma estatização da religião que nunca deixou de se reforçar e de se generalizar até aos nossos dias”¹¹²

¹⁰⁷ Abderraziq *op. cit.*: 119

¹⁰⁸ Abderraziq *op. cit.* 121. Abderraziq refere explicitamente várias suras (capítulos) e versículos do Corão que o confirmam, tais como, por exemplo: IV, 80; VI, 66-67; VI, 106-107; X, 108; X, 99-100; XVII, 54; XXV, 43

¹⁰⁹ Sunna: designa a maneira de agir de Maomé consagrada na Tradição ou *Hadith*, que é a segunda fonte do direito religioso (ou *fiqh*) depois do Corão. Cf. Sourdel, *Vocabulaire de l’islam* 2002.

¹¹⁰ Abderraziq, *op. cit.*: 130.

¹¹¹ Maxime Rodinson, “Préface” in Bernard Lewis, *Les Assassins...* 2001: 14.

¹¹² Cf. Mohammed Arkoun, “Islam et démocratie. Quel démocratie? Quel islam?”, revista *Cités*, nº 12, 2002: 97.

“Reformismos” e leituras do Corão

Nomes prestigiosos como Averróis ou de Ibn Khaldun entre muitos outros¹¹³ são, ainda hoje, votados ao ostracismo nos países árabes. A contribuição de Averróis (1126-1198)¹¹⁴ à emergência do racionalismo na Europa é demasiadas vezes esquecida embora a sua obra tenha exercido em determinada altura grande influência. Tomás de Aquino contestou-a em livros famosos, modelos de exegese e de argumentação¹¹⁵, assim como, no século XIX, Ernest Renan na sua conhecida e particularmente erudita obra¹¹⁶.

Mohamed Charfi relembra que foi Averróis que desenvolveu a ideia – pedra angular de todo o pensamento moderno – que a razão humana tinha um papel essencial a desempenhar ao lado dos textos revelados para compreender e interpretar esses textos. Numa época em que as religiões dominavam o panorama intelectual, as ideias de Averróis eram revolucionárias. Também há um parentesco entre as ideias de Averróis e do seu contemporâneo judeu Maimonide com as intuições que, mais tarde, foram desenvolvidas por Tomás de Aquino¹¹⁷.

Conhecido pelos seus comentários dos escritos de Aristóteles, Averróis contribuiu para a separação entre a fé e o conhecimento, a religião e a filosofia. Para ele como para Aristóteles, o mundo é eterno, e essa eternidade é uma necessidade devido à eternidade do espaço e do tempo. Assim, se Deus e o mundo são eternos e as suas relações são de causa a efeito, nesse caso o mundo é constituído por uma ordem. A natureza torna-se então inteligível e o conhecimento é o conhecimento das causas que a razão deve indagar. Negar a causalidade é negar a razão e ignorar a ciência, pensamento contraditório com o do anti-racionalista Ghazali que rejeita qualquer submissão da natureza a leis que limitariam a vontade de Deus, causa exclusiva de tudo, e cujo pensamento impregna o discurso integrista contemporâneo.

O mesmo acontece com autores islâmicos contemporâneos favoráveis à liberdade do pensamento e à racionalidade científica moderna.

¹¹³ Vd. URVOY, *Penseurs libres en islam*, 1996

¹¹⁴ Averroès, *Discours décisif*

¹¹⁵ Thomas d’Aquin, *Contre Averroès* (1270), Paris, Flammarion, 1994; Thomas d’Aquin, *Somme contre les Gentils*, Paris, Flammarion, 4 vols, 1999.

¹¹⁶ Ernest Renan, *Averroès et l’averroïsme*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2002.

¹¹⁷ Cf. Charfi, *op. cit.*: 35-36

Desde os reformadores do século XIX como Riffa Tahtaoui, Khéreddine – o fundador da Tunísia moderna – até Ali Abderraziq que escreveu uma das obras mais comentadas do reformismo muçulmano, “*provavelmente a mais importante do século XX*”¹¹⁸ nas palavras de M. Charfi.

Apontam-se também os reformistas Muhammad Abduh (1849-1905), Rashid Rida (1865-1935), Jamal al-Afghani (1837-1897), os campeões das ideias evolucionistas de Darwin e Spencer como Chibli Chumayyal (1860-1916), Salam Musa (m. 1958) e Ismail Mazhar, ou ainda os pensadores: Taha Hussein, egípcio (1889-1973) cuja obra, como observa M. Akroun¹¹⁹, reúne todos os temas do *Nahda* (*renascimento árabe* de que se falará mais adiante), Abdelaziz Thaalbi, Tahar Haddad e Mansour Fahmy¹²⁰ que publicaram livros em defesa da condição feminina¹²¹, ou o exemplar Mohamed Mahmoud Taha, do Sudão, que tentou com os seus escritos reformar a Charia. Condenado à morte, recusou ser agraciado se renunciasse às suas ideias liberais. Foi enforcado em 18 de Janeiro de 1985 pelo regime de Noumeiry, cujo ministro da Justiça era então Hassen Turabi. Por esse “feito”, Noumeiry foi felicitado pela Universidade de Al Azhar (Egipto) e pela Liga do Mundo Árabe que tem a sua sede em Meca¹²².

De um modo geral, escreve M. Akroun, “*os animadores da Nahda fazem pensar aos filósofos das Luzes que, aliás, admiraram*”¹²³.

Mais perto de nós, para além de Burhan Ghalioun¹²⁴, Mohamed Charfi, Nasr Abou Zeid¹²⁵ ou Mohammed Talbi¹²⁶, há outros intelectuais muçulmanos apologistas de uma *modernidade* que não renega as suas raízes culturais ou religiosas, mas que têm sido incompreendidos, mal aceites, por vezes aprisionados, banidos ou até

¹¹⁸ Cf. Charfi *op. cit.*: 41. Charfi refere-se ao livro de Abderraziq, *L’islam et les fondements du pouvoir*.

¹¹⁹ Cf. M. Akroun, *La pensée arabe* 2003: 106.

¹²⁰ Mansour Fahmy defendeu a sua tese de doutoramento em sociologia na Sorbonne em 1923, sob a direcção de Lévy-Bruhl: *La condition de la femme dans l’islam*, onde, com rigor e desassombro, coloca questões sobre a condição feminina na vida social e no Corão. Quando regressou ao Egipto foi expulso da universidade e perseguido pelos ulémas e pelas autoridades políticas.

¹²¹ Cf. Charfi *op. cit.*

¹²² Cf. Charfi *op. cit.*: 85

¹²³ Cf. Akroun, *La pensée arabe, op. cit.*: 107

¹²⁴ Autor de *Islam et politique – La modernité trahie*, 1997.

¹²⁵ O livro do filósofo egípcio Nasr Abou Zeid, *Critique du discours religieux*, sobre a historicidade do texto corânico submetida à análise histórica e linguística, é um dos mais notáveis estudos publicados nos últimos anos. O autor encontra-se hoje refugiado na Holanda no seguimento da publicação deste livro que quase lhe fez perder a liberdade e a vida, depois de uma feroz perseguição movida pelos meios integristas do Egipto.

¹²⁶ Mohammed Talbi, *Penseur libre en islam*, Paris, 2002.

assassinados nos seus países¹²⁷, como Faraj Fouda, considerado como apóstata, por ser laico, e que foi assassinado em 1992. Tais homens nada têm a ver, nem tão pouco podem ser confundidos, com indivíduos como Ali Belhaj, sangrento chefe do grupo terrorista argelino GIA (Grupo Islâmico Armado) que dizia em 1991 que “*a democracia é um pecado*”¹²⁸. Não há dúvida que o integrismo islamita “*rebaixa a inteligência ao nível dos reflexos emocionais e viscerais*”¹²⁹

Infelizmente os “reformistas” constituem uma minoria pouco escutada nos países do Médio Oriente onde a influência dos fundamentalistas subverte os órgãos de comunicação escrita e falada e controla a maioria dos sectores políticos, administrativos, jurídicos e financeiros. É um debate desigual, em que o islamismo integrista, “*pretendendo falar em nome do Céu se arroga uma posição para a qual não tem título algum. Desde que faz intervir esse verdadeiro deus ex machina os dados estão viciados*”¹³⁰.

É recorrendo, ainda que de modo necessariamente sintético, aos antecedentes mais longínquos, que poderemos equacionar tensões existentes ligadas ao fracasso de um “islão político” incapaz de gerar um racionalismo de livre pensamento e de progresso.

Não obstante, contrariamente a autores tão diferentes como Olivier Roy¹³¹ ou Samir Amin¹³², julgo que, neste ponto, é porventura precipitado anunciar a falência do “islão político” descuidando a possibilidade do seu prolongamento indefinido graças ao “islamismo financeiro” e a formas de nacionalismo exacerbado. A falta de uma estrutura educativa capaz de difundir o espírito científico e a capacidade crítica está actualmente quase completamente ausente nos países do Médio Oriente onde o ensino se encontra nas mãos dos ulêmas mais conservadores. Nesse particular a responsabilidade dos governos do Médio Oriente, incluindo os ditos “progressistas”, é imensa, tanto por demasiado frequentemente considerarem letra morta elementares princípios de democraticidade e de justiça social, como por cederem quase sistematicamente à influência e pressões dos sectores religiosos mais conservadores.

¹²⁷ O grande escritor egípcio Naguib Mahfoudh, prémio Nobel da literatura, foi, aos 80 anos, apunhalado na rua por um sicário a soldo dos integristas...

¹²⁸ Cf. Charfi, *op. cit.*:55.

¹²⁹ Cf. Farida Faouzia Charfi, *op. cit.*

¹³⁰ Cf. Fouad Zakariya, *Laïcité ou islamisme*, 1991: 17

¹³¹ Cf. Olivier Roy, *L'islam mondialisé* 2002

¹³² Cf. Samir Amin, *Au-delà du capitalisme sénile* 2001

Por seu turno o sector financeiro pode alimentar ainda durante muito tempo o “estado de guerra”. É ilusório contentar-se em afirmar que “Ben Laden não é uma reacção do islão tradicional mas um avatar aberrante da globalização”¹³³ e que o islão político “faliu”. Ora, precisamente, essa afirmação peremptória deixa supor que o assunto poderá estar encerrado e que o regresso à normalidade não é mais do que uma questão de tempo, o que por enquanto é falso. Até há razões para pensar que não estamos no fim de um ciclo, mas antes do seu início.

Se a utopia do “islamismo político” foi incapaz de construir um sistema político susceptível de gerir “*todos os aspectos da sociedade e da economia com base apenas nos fundamentos do islão e na recusa do pluralismo político*”¹³⁴ (o exemplo dos Talibans no Afeganistão é instrutivo) também não estão à vista soluções alternativas. Pior ainda, acumulam-se no horizonte sinais ameaçadores que a imprevisão ou falta de visão dos governos – muçulmanos e ocidentais – parece recusar-se a considerar em toda a sua amplitude. Essa indispensável tomada de consciência das tensões existentes, deveria necessariamente passar pela alteração radical das relações internacionais e por uma nova perspectiva da repartição dos recursos planetários que contemplatesse a justiça salvaguardando a liberdade.

A morte anunciada do “islão político” tem afinal já vários séculos desde as lutas para a sucessão de Maomé, no tempo dos primeiros califas. No entanto, as suas contradições só se tornaram verdadeiramente insustentáveis a partir dos séculos XIX-XX quando sob o impulso do progresso científico e tecnológico, a circulação das ideias, a evolução dos costumes e a tomada de consciência, lenta mas inevitável, de direitos democráticos através do voto popular, fizeram o seu caminho em todo o mundo.

O fundamentalismo representa, hoje mais do que nunca, uma involução relativamente às aspirações populares mais profundas. Esse pensamento retrógrado imagina poder fazer recuar o tempo preconizando o “regresso a um Estado islâmico quimérico absurdo”. No dizer de Mohamed Charfi, “*o respeito das especificidades da civilização árabo-muçulmana não implica o regresso a barbaridades medievais como os integristas reivindicam*”¹³⁵. Para os povos muçulmanos não haverá

¹³³ Roy, *op. cit.*: 14

¹³⁴ Roy, *op. cit.*: 7

¹³⁵ Charfi 1998: 8

desenvolvimento sem liberdade “*e não haverá liberdade sem evasão da nossa prisão histórica*”¹³⁶.

É evidente que essa evolução urgente terá necessariamente que passar por uma democratização do Médio Oriente (de que este continua a não ter nenhuma experiência) e por um processo de desenvolvimento económico e social intensivo, que é, na hora actual, apenas vivido nos discursos dos políticos.

Demasiados governantes e chefes religiosos muçulmanos continuam a não aceitar duas questões essenciais:

A primeira é que, no plano societal, os padrões de ciência e de racionalismo científico devem ser rigorosamente distintos dos da religião, não significando tal facto que, ao nível individual, haja necessariamente incompatibilidade entre espírito científico e religiosidade, como o comprova modernamente o trabalho dos cientistas crentes tanto quanto o dos cientistas ateus.

Contrariamente ao que por vezes se crê, entre os cristãos essa distinção não é recente mas remonta à Idade Média período em que começaram a circular ideias racionalistas na Europa. muitas das quais tendem mesmo para um “naturalismo ateu”, como o refere Georges Minois. Na sua maioria a intenção é provar a existência de Deus pela razão e não apenas pela fé. Desde a “*prova ontológica*” de Santo Anselmo (século XI), até ao século XIII em que a procura de provas se orienta noutros sentidos, inspirada directamente por Aristóteles, como é o caso do procedimento de “regressão infinita”, ou seja a procura de causa primeira, de Tomás de Aquino com as suas cinco vias de acesso a Deus.

Nessa época, a maioria dos autores coloca a razão ao serviço da fé sem atender às contradições que decorriam deste método que confundia essência e existência, como o notará mais tarde Kierkegaard. Mas é a partir do século XIV que a atmosfera intelectual muda com Duns Scott e, sobretudo, Guilherme de Ockham para quem fé e razão estão radicalmente separadas.

Desde logo é impossível chegar ao conhecimento de Deus pela ciência, as verdades religiosas são indemonstráveis e as “provas” cosmológicas dadas por Tomás de Aquino são recusadas por repousarem “sobre uma falsa concepção científica do universo: a necessidade de um primeiro movimento e de uma primeira causa”.

¹³⁶ Charfi, *op. cit.*: 88

Guilherme de Ockham é assim conduzido a destruir as cinco provas de Tomás de Aquino, retirando “à crença em Deus todos os apoios racionais”.

Em resumo, escreve Georges Minois, a procura de “provas” da existência de Deus do século XI ao século XIII “reduzia o divino a um objecto de conhecimento intelectual contestável”¹³⁷. Todavia, apesar de inconclusivo tanto no plano da fé como no da ciência, este debate mostra que o esforço racionalista, ainda que limitado pelo seu objecto, é, contrariamente ao que por vezes se crê, muito anterior ao *Século das Luzes* mesmo se será preciso esperar até Kant “*para pôr fim à ilusão de uma demonstração da existência de Deus*”¹³⁸

Hoje em dia a questão parece pacífica, como indica a mensagem que o Papa João Paulo II dirigiu à Pontifícia Academia das Ciências em 1996, na qual, observa Sebastião Formosinho, encontramos implicitamente “*um conhecimento tripartido, polarizado à volta de três vectores: empírico (ciência), razão (filosofia) e fé (religião), não se convertendo nenhum deles num dos outros; por exemplo, a ciência na religião*”¹³⁹

Uma outra questão, presente em muitos sectores de opinião nos países muçulmanos, é que existe uma ciência “ocidental” à qual, segundo eles, deverá ser oposta uma ciência “muçulmana”. Esta ambição de construir uma “*ciência muçulmana*” tem, em termos de progresso, conduzido esses países a um verdadeiro desastre.

A ideia espalhou-se mesmo nas classes sociais dominantes¹⁴⁰ que se recusaram a admitir que não há uma ciência “ocidental” e outra “oriental” mas somente uma *ciência universal*.

Como escreve acertadamente um cientista paquistanês: “*Can there be an islamic science? The answer to this question, in my opinion, is simple. No, there cannot be an islamic science of the physical world (...). This is no way a discredit to islam (...) – the purpose of religion is to improve morality rather to specify scientific facts*”¹⁴¹.

Para o mundo moderno é pacífico que as leis de Galileu, Newton ou Einstein não dependem de interpretações subjectivas, variáveis segundo as regiões ou as

¹³⁷ Cf. Georges Minois, *Histoire de l'athéisme*, Paris, Fayard, 1998: 82-87.

¹³⁸ Cf. Georges Minois, *op. cit.*: 85.

¹³⁹ Sebastião J. Formosinho, *Ciência e religião...*, Lisboa, Principia, 2002: 107-108.

¹⁴⁰ Mas recusado pelos intelectuais mais lúcidos, como Arkoun, Carfi, Talbi, T. Ramadan, Tariq Ali, F. Zakariya e outros.

culturas, mas resultam de validações empíricas (ou teórico-empíricas) universais, comprováveis e desde logo refutáveis (ou melhor, “*falsificáveis*” segundo a expressão de Popper) em qualquer lugar pelo método científico¹⁴².

Mas não é esse o entendimento dos mais influentes meios religiosos do Médio Oriente, contrariamente ao que aconteceu no continente asiático. Os teólogos muçulmanos e os políticos que os seguem, por convicção ou oportunismo, continuam a recusar a universalidade da ciência e a procurar fórmulas de “autenticidade” especificamente muçulmana distinta de outras formas de conhecimento, ignorando que “a razão distingue-se essencialmente da mitologia não tanto pelo conteúdo do conhecimento que elabora, quanto pelo seu próprio movimento crítico. A atitude mística é um fim, a atitude racional é um caminho. Sejam quais forem as aparências de imobilidade do pensamento racional – na sua forma lógica, por exemplo – tem sempre *‘movimento para ir mais longe’*”¹⁴³

Apesar dos exageros e excessos do *cientismo*¹⁴⁴ nos séculos XVIII-XIX, de que ainda hoje temos exemplos, contrariamente à ideia de uma incompatibilidade absoluta e irredutível entre princípios religiosos e laicos, foi, pelo menos de forma construída, desde Averróis e Tomás de Aquino - sem falar do injustamente esquecido Guilherme de Ockham (1285-1350?) e de outros - que a fé e o racionalismo encontraram maneiras de evoluir paralelamente, cada um deles afirmando-se à sua maneira e no seu campo próprio.

Tal não aconteceu sem ambiguidades ou lutas. Importa pouco que, para melhor demonstrar a existência de Deus, Tomás de Aquino utilize a “Razão” com a finalidade de a subordinar aos objectivos da fé, quer dizer, submetendo a Filosofia à Teologia. Porém, ao dar à “Razão” um estatuto próprio, metodológico e hermenêutico, Tomás de Aquino evita o escolho do dogma assente apenas numa revelação mística, garantindo, desde logo, a sobrevivência de um pensamento independente do religioso...

Em 1930 Alfredo Pimenta, referindo-se à filosofia durante a Idade Média, afirmava que “*entre as verdades da Razão e as verdades da Revelação não há contradição. Quanto esta surge, foi por falência da Razão. Neste sentido a Filosofia*

¹⁴¹ Pervez Hoodbhoy, *Islam and Science...*, 1991:77.

¹⁴² Vd. Gerald Holton, *Einstein, History and Other Passions* (1996), trad. port. *A cultura científica e os seus inimigos. O legado de Einstein*, Lisboa, Gradiva, 258 p.

¹⁴³ Cf. Gilles-Gaston Granger, *La raison* (1955), trad. port., *A razão*, Lisboa, Ed. 70, 1985: 34

¹⁴⁴ Exemplificada na célebre frase do cientista que nunca encontrara a alma na ponta do seu bisturi...

é, de facto, serva da Teologia (...). Mas na Idade Média, e principalmente em S. Tomás, seu representativman, houve uma preocupação essencial: a de definir, extremando-os, os campos da Razão e da Fé, ou seja da Filosofia e da Teologia, para os conciliar, que não para os incompatibilizar (...). Não é só a Filosofia, então, que é a serva da Teologia: são todas as ciências. Porque as verdades científicas não podem contradizer a Verdade revelada: esta é absoluta e perfeita; aquelas são de aproximação. A Filosofia para S. Tomás, não é mais do que um instrumento, um meio, uma linguagem de que ele se serve para se fazer entender (...). De resto, a Filosofia visa as verdades racionais, e a Teologia as verdades da Revelação (...). Subordinada, portanto, à Teologia, a Filosofia, na Idade Média? Não. Independente, sim”¹⁴⁵.

Noutro ponto da sua obra, Alfredo Pimenta fala mais propriamente da filosofia da ciência e da sua relação com a metafísica: *“Não há possibilidade de conciliar a Filosofia científica e a Filosofia metacientífica? Conciliar, no sentido de justapor, há, porque nunca houve contradição entre as ciências e a Revelação; no sentido de fundir, não, porque são naturezas distintas, irrevertíveis. Isto no mundo das ideias puras; na linguagem vulgar, chama-se indistintamente filósofo tanto ao que generaliza dentro do âmbito e dos materiais das ciências, como ao que generaliza, baseado nos dados da Revelação e da Razão”¹⁴⁶*

Averróis, Avicena (980-1037), Ibn Arabi (1165-1240) e mais tarde o nobre e ilustre Emir Abdel Kader (1808-1883) entre outros, tinham-se inspirado igualmente na filosofia aristotélica (ou platónica) e anunciaram, antes mesmo dos cristãos, um caminho possível para o progresso da ciência e da filosofia islâmicas.

Era um pouco também o que acontecera com os chamados “*livres pensadores*” muçulmanos dos séculos VIII-XI, referidos por Dominique Urvoy, mais próximos talvez dos pré-socráticos gregos, “*independentes*” como diríamos hoje: Ibn al-Muqaffa, Ibn Ishaq, Ibn al-Riwandi, al-Balhi, etc.

Por razões históricas, os ensinamentos que legaram foram esquecidos por um islão que se fechava gradualmente, enquanto os árabes regressavam aos seus territórios de origem, sob a pressão dos Cruzados a Ocidente e dos mongóis a Oriente.

Mohammed Talbi afirma que o pensamento helénico tinha penetrado o islão muito antes de Averróis, numa época em que a cultura muçulmana era permeável a

¹⁴⁵ Cf. Alfredo Pimenta, *Estudos filosóficos e críticos*, Coimbra, 1930: 61.

todas as influências. Quando o período clássico muçulmano começava a entrar no seu declínio, Averróis foi um dos últimos representantes de tradição durante a qual os pensadores gregos eram traduzidos em árabe. A sua morte (em 1198) teve lugar em plena *reconquista cristã*, num “*período de extrema tensão entre a cristandade e o islão (...). Eis o que explica a razão porque o seu pensamento, impregnado de Antiguidade, foi decisivo para a cultura ocidental mas tornou-se de certa maneira objecto de suspeição para um islão que se fechava sobre si próprio, empurrado para uma retirada por correntes integristas às quais o poder era obrigado a ceder*”¹⁴⁷.

Expulsa da Europa e finalmente emparedada no Médio Oriente, a civilização islâmica que estivera durante alguns séculos na ponta das artes, das letras, das ciências e das técnicas¹⁴⁸, estiolou e entrou em declínio à medida que os seus religiosos impunham ao poder político e à sociedade muçulmana uma visão teológica bloqueada no tempo.

Em 1950 Philip K. Hitti sustentou que, passada a época do Abassidas (séculos X-XI) não houve mais nenhum progresso assinalável na cultura muçulmana em qualquer dos ramos das ciências puras ou aplicadas. “*Um respeito religioso pelo passado e suas tradições, tanto científicas como religiosas, parece ter mumificado o espírito árabe em limites de que só hoje começa a libertar-se*”¹⁴⁹

Esta tese não é todavia partilhada por todos os autores. Para o historiador contemporâneo Marshall G. S. Hodgson, o mundo europeu e afro-asiático formaram um todo equilibrado (como que um “*sistema-mundo*”) até ao século XVIII e só a partir deste século há um afastamento em termos de desenvolvimento devido essencialmente à progressão europeia nos domínios científico e tecnológico¹⁵⁰. Esta tese foi retomada por André Gunder Frank, numa comunicação apresentada na Universidade Lusófona de Lisboa em 5 de Junho de 2003, cujo “relativismo” pareceu a alguns excessivo, tendo merecido algumas críticas por essa ocasião¹⁵¹.

¹⁴⁶ Alfredo Pimenta, *Estudos filosóficos e críticos*, 1930:11-12.

¹⁴⁷ M. Talbi, *Penseur libre en islam* 2002: 83

¹⁴⁸ Vd. Al-Hassan et Hill, *Sciences et technique en islam*, Paris, Unesco, 1991.

¹⁴⁹ Cf. Philip K. Hitti, *Précis d'histoire des arabes*, 1950: 127.

¹⁵⁰ Vd. Marshall G.S. Hodgson, *Rethinking World History – Essays on Europe, Islam and World History*, 2002.

¹⁵¹ André Gunder Frank, “World System History and the World after September 11, 2001”, Lisboa, Universidade Lusófona, 5 Junho 2003. Esta comunicação foi apresentada na ausência do autor, retido por doença súbita nos Estados Unidos.

Denis Rosenfield¹⁵² sublinhou que, na Europa, para os grandes filósofos da Idade Média, cristãos e muçulmanos, a relação entre a razão e a fé era considerada harmoniosa, mesmo se a segunda exercia uma clara hegemonia. A tarefa da razão consistia essencialmente em “*ser o instrumento do esclarecimento das verdades teológicas*”¹⁵³. Mais tarde, á medida que a esta relação se desenvolveu no continente europeu, a razão começou a apropriar-se de certos domínios que pertenciam à teologia (por exemplo com Descartes, para quem as provas da imortalidade da alma e da existência de Deus relevam igualmente da razão). “*Mas a tolerância, arrancada com enormes dificuldades no Ocidente cristão, não nasceu da Igreja mas da sociedade*”¹⁵⁴

Segundo uma ideia muito divulgada, acabou por se assistir à primazia da razão e ao aparente recuo da fé, quer dizer à “*laicização do mundo ocidental a partir do século XVII*”¹⁵⁵. Não sendo falsa, esta visão lapidar é provavelmente exagerada, pois tudo indica que, no essencial, a razão e a fé na Europa evoluíram paralelamente (com contradições, é certo) no terreno de uma racionalidade em vários aspectos comum, e que o papel da Igreja esteve longe de ser tão negligenciável quanto Rosenfield o dá a entender.

Mesmo no século XX, quando a teoria freudiana foi integrada no processo cultural-científico, ainda que com as reservas formuladas por Karl Popper a propósito da cientificidade da psicanálise e da teoria freudiana¹⁵⁶, não há necessariamente oposição – dentro de certos limites – entre “razão” e “inconsciente”, se assumirmos, como observa Rosenfield, que estamos no interior de uma empiria clínica só possível pelo manuseamento da linguagem e numa prática analítica caracterizada pelo recurso a uma “reconstrução” da razão determinada por símbolos, transferências e outras metodologias que recuperam, através de uma (re)tomada de consciência, as referências a uma determinada cultura na qual o paciente é “reinserido”. Nesse sentido, e tendo em conta o campo empírico e heurístico (clínico, cultural e de linguagem) em que tal relação se inscreve, pode talvez dizer-se que, de certo modo, não há ruptura entre “razão” e “inconsciente”.

¹⁵² Denis Rosenfield, “Terreur et barbarie” in MATTÉI/ROSENFELD 2002: 27 e sgs.

¹⁵³ Rosenfield. *op. cit.*: 28

¹⁵⁴ Pacheco Pereira, *Vai pensamento...*, 2002: 109

¹⁵⁵ Rosenfield, *op. cit.*: 29

¹⁵⁶ Vd. por exemplo: Karl Popper, *A sociedade aberta e seus inimigos*, S. Paulo, 1974; Jacques Bouveresse, “Uma ilusão de grande futuro: a psicanálise segundo Popper”, *Crítica* (Lisboa), 1, Maio 1987: 11-24.

No caso específico do terrorismo islamita, é óbvia uma “*não-relação*” entre a razão democrática (quer dizer argumentativa) e a acção totalitária caracterizada menos pelo que afirma do que pelo que nega.

Neste confronto entre “*razão*” e “*irracionável*”, sem uma plataforma que permita tratar os conflitos através de discursos de validação, nada mais resta do que o impacto entre “*uma forma de vida e uma forma organizada de não-vida que visa explicitamente a morte violenta como forma de (não-)discurso*”¹⁵⁷. Trata-se de uma situação inédita onde a palavra é inútil ou inadequada à sua própria finalidade.

As vítimas dos atentados deparam-se com a impossibilidade de diálogo quando uma das partes profere um monólogo sem objecto inteligível. Essa contradição prenuncia um confronto sem quartel. E “*numa luta pela vida ou pela morte não se dialoga, luta-se*”¹⁵⁸. Diante da violência pura o uso da razão tem limites que não pode ultrapassar sem abdicar de todos os princípios que justificam a sua própria existência. Assim sendo, não lhe resta outro recurso senão o de uma “*violência orientada pela razão*”¹⁵⁹.

Quando certos intelectuais europeus relativistas recusam condenar o irracionalismo dos “*oprimidos*” (mesmo quando tal irracionalismo escapa a todas as regras de correspondência com a lógica e com a realidade) a pretexto de “*causas*” donde este não decorre, estão a atribuir-lhe arbitrariamente um estatuto ontológico e auto-referencial de incomensurabilidade.

Este relativismo é uma perversão que mais não faz do que encorajar a barbárie. É certo que em democracia todas as pessoas são igualmente respeitáveis, mas não todas as opiniões. Parafraseando o filósofo espanhol Fernando Savater, devemos defender o direito à diferença, mas não a diferença dos direitos.

Tal como já antes K. Popper o entendia, o grande historiador tunisino Mohammed Talbi não hesita em afirmar que “*dizer-se relativista é renunciar à sua coluna vertebral, é ser no sentido próprio um ‘invertebrado’*. O relativismo sempre me pareceu antes de mais uma espécie de derrotismo no plano do pensamento. O relativista é aquele que, não encontrando em si mesmo elementos de certeza, deriva para o sofismo. Para ele tudo é igual a tudo, quer seja o budismo, o luterianismo, o catolicismo, o judaísmo, o marxismo, o ateísmo e o humanismo. Tendo todos os

¹⁵⁷ Rosenfield. *op. cit.*: 32

¹⁵⁸ Rosenfield, *ibid.*

¹⁵⁹ Rosenfield, *Ibid.*

critérios de julgamento desaparecido, daí decorre que tudo é relativo; basta reconhecer uma parcela de verdade aqui e outra acolá para julgar encontrá-la em toda a parte, tanto à direita como à esquerda, para desembocar em fim de contas num sincretismo que contenta toda a gente e ninguém”.¹⁶⁰

Ao nível fenomenológico em que se coloca, o islão político, na sua versão terrorista, não é susceptível, pelo seu extremismo, de ser encarado numa lógica de argumentação que inclui, necessariamente, espaços de negociação ou de convergência. E isso pela simples razão que o que está em causa releva de uma “*lógica de exterminação*”¹⁶¹ sem apelo.

Não é certamente por acaso que os integristas negam a igualdade dos sexos, das religiões e das raças e excluem a filosofia, a música e as artes – como o regime dos Taliban o demonstrou à sociedade¹⁶² - e reivindicam o “regresso” mítico e a histórico a um *statu quo* medieval rejeitado pela maioria das pessoas informadas nas próprias sociedades donde são oriundos. Segundo a síntese do tunisino Mohamed Charfi, “*os islamitas têm uma reivindicação: a aplicação da charia; e duas fobias: o Ocidente e a mulher*”¹⁶³.

Todas essas pretensões ocultam um projecto que, apesar da sua incoerência, é por definição “político”. A pretensão de Ben Laden em aliar a reinstalação do califado ao islamismo inscreve-se nessa linha. Também ele evidencia a mesma confusão de ideias, não só porque, como nota Abderraziq, “*o Livro sagrado nunca se dignou evocar o califado nem fazer a menor alusão a esse propósito, que a Tradição do Profeta ignorou, que nenhum ijma*¹⁶⁴ *se produziu sobre ele*”¹⁶⁵, mas igualmente porque “*o califado foi sempre em todos os tempos e é ainda uma calamidade para o islão e os muçulmanos, uma fonte constante de mal e de corrupção*”¹⁶⁶.

Abdelwahab Meddeb refere igualmente que “*nenhuma disposição escritural (nem no Corão nem na Sunna) pode fazer dele uma obrigação religiosa*”. Meddeb

¹⁶⁰ M. Talbi, *Penseur libre en islam* 2002: 67-68.

¹⁶¹ Rosenfield, *op. cit.*: 39.

¹⁶² Relativamente à situação no Afeganistão, um ano após a intervenção americana, a violência contra as mulheres acentua-se de novo. Judith Huber comenta que apesar de algumas medidas de fachada de que os ocidentais parecem contentar-se, os guardas da ordem moral dominam de novo. Cf. Judith Huber, “Toujours talibans, mais avec le sourire...”, *Manière de Voir* (Paris), 68, Abril-Maio 2003: 26-28.

¹⁶³ M. Charfi, *Islam et liberté* 1998:50.

¹⁶⁴ *Ijma*: consenso dos muçulmanos sobre uma questão de direito religioso ou *fiqh*.

¹⁶⁵ Abderraziq, *op. cit.*: 82

¹⁶⁶ Abderraziq, *op. cit.*: 85.

nota ainda que um só versículo do Corão menciona o termo quando Deus se dirige a David e lhe diz:

“...*Nous avons fait de toi un calife sur terre ...*” (Corão, XXXVIII, 26)

Mas, comenta Meddeb, esta referência autoriza, quando muito, “*a construir a teoria da soberania em torno de uma visão que fixaria na pessoa do soberano uma sobredeterminação: é vigário de Deus na terra como qualquer homem; é a sombra dele enquanto príncipe. Essa qualidade que encontramos tanto na tradição ortodoxa como na tradição católica, impede de imaginar uma especificidade islâmica do califado o qual legitima a função política por delegação profética*”¹⁶⁷.

Assinalo por curiosidade que, noutras traduções deste versículo, a palavra califa não aparece. A referência a David é, na tradução de Jacques Berque:

“...*David, Nous t’avons donné lieutenance sur la terre...*”¹⁶⁸

Na tradução de Édouard Montet, a referência David é transposta para o versículo 25:

“... *O David! En vérité, Nous avons fait de toi (Notre) Remplaçant sur la terre...*” e o versículo 26 tem a seguinte forma: “*Nous n’avons pas créé en vain les cieux et la terre...*” (XXXVIII, 25-26). No entanto Montet ao traduzir anteriormente o versículo 37 da Sura 35 (“*C’est Lui qui a fait de vous ses remplaçants sur la terre*”, in: XXXV, 37) assinala em nota de rodapé a propósito do termo “*remplaçants*” (substitutos) que “há no texto árabe a palavra Califato (*Khalifat*), cujo sentido primitivo é *substituto (remplaçant)*. É dessa palavra que deriva o termo *califas*. Todas as traduções que são dadas desta palavra, neste versículo (lugar-tenente, vice-rei, vicário, etc.) são impróprias”¹⁶⁹.

Na tradução portuguesa a frase torna-se:

“...*Nós fizemos de ti um vice-gerente na terra...*”¹⁷⁰

É desnecessário relembrar que *califa* significa “sucessor” - de Maomé e não de Deus.

Karl Wittfogel sublinha que “*o islão se opõe à divinização do soberano por razões que lhe são próprias: Maomé era o Profeta de Deus (Allah) e não o seu filho; e o califa, que herda a autoridade do Profeta não tem nenhuma qualidade divina*”¹⁷¹.

¹⁶⁷ A. Meddeb 2002: 95

¹⁶⁸ *Le Coran*, Paris, Albin Michel, 1995 (tradução e notas de Jacques Berque)

¹⁶⁹ *Le Coran*, Paris, Payot, 1958, tomo II (tradução de Édouard Montet)

¹⁷⁰ Na tradução portuguesa corresponde à Sura (ou capítulo) 38, versículo 27.

¹⁷¹ Wittfogel, *Le despotisme oriental* 1977: 121

Noutra passagem, Wittfogel escreve que “*na sociedade islâmica, o califa, como todos os outros crentes, deve obedecer à Lei sagrada (...). Mas afirmava o seu poder sempre que julgava necessário, criando tribunais seculares (administrativos) regidos por decretos especiais (...). E os juizes religiosos (cadis) apoiavam com ardor um governo que os nomeava e destituía como entendia. A ausência teórica de um poder legislativo modificava a aparência mas não a substância do absolutismo islâmico. ‘O califado (...) era um despotismo que punha um poder absoluto entre as mãos do soberano’*”¹⁷²

A pretensão de instaurar o Califado é coerente com o discurso regressivo dos islamitas. Segundo um autor, Ben Laden é “*uma espada do islão, mas uma espada que não pensa*”¹⁷³.

Por sua vez, Rosenfield desenvolve um argumento talvez justo mas pouco convincente: diz ele que o qualificativo de “*político*” não serve para designar a acção dos terroristas a qual é “*dirigida contra a racionalidade e, por consequência, contra a política*”¹⁷⁴. Resta saber se não há “*política*” irracional e até que ponto esta asserção pode clarificar alguma coisa.

São mais incoerentes os argumentos evocados para “justificar” (a maioria prefere o eufemismo “*compreender*”) a “revolta” dos islamitas. Por exemplo, quando a “*diferença cultural*” – em nome de um relativismo *multicultural* permissivo e funesto - serve para justificar o injustificável, a sua função é tão somente a de “um processo de dissimulação”¹⁷⁵ que oculta a raiz totalitária da actividade terrorista. A violência *islamita* agride a sociabilidade fundada na linguagem de que se falou acima, ou seja a “utilização da palavra e do discurso submetido às formas de confrontação, de verificação e de validade”. Por essa razão o *integrismo*, terrorista ou “moderado”¹⁷⁶,

¹⁷² Wittfogel, *op. cit.*: 129-130

¹⁷³ Cf. Lacouture, *et al.*, *op. cit.*: 295

¹⁷⁴ Rosenfield, *op. cit.*: 40

¹⁷⁵ Rosenfield, *op. cit.*: 43

¹⁷⁶ A televisão passou em 2002 uma reportagem com o ex-ministro sudanês Hassen Turabi, personagem aparentemente moderado, inteligente e simpático, que apresentou a causa dos países do Sul com argumentos “terceiro-mundistas” estafados mas no essencial num tom justo e sereno. Quem não tinha conhecimento da sua acção no governo do Sudão terá provavelmente ficado cativado pelo personagem. No entanto, sob a bonomia estudada para a televisão escondia-se o ideólogo intolerante do regime islamita do Sudão e o ex-ministro da Justiça que durante o seu mandato mandou aplicar 96 penas de amputação, o que foi denunciado pela Amnistia Internacional em 1986. O jurista Mohamed Charfi disse que é preferível lidar com o bárbaro obscurantismo do argelino Ali Belhaj, líder terrorista do GIA ou com o extremista iraniano Khalkhali, do que com personagens hipócritas e dissimulados como Hassem Turabi, falsos moderados que escondem o jogo e enganam a opinião. Cf. Charfi 1998: 32. Turabi, diplomado pela Sorbonne, viveu vários anos na Arábia Saudita e controla

nada tem a ver com democracia, nacionalismo, anti-imperialismo, pluralidade de opiniões, ou qualquer outra legitimação. A sua essência é puramente totalitária.

De uma maneira geral, os islamitas *semi-letrados* que são hoje legião, apenas conheceram certas formas de *democratização* sem terem experimentado a *democracia*¹⁷⁷.

Importa também não perder de vista que o que se entende aqui por *democracia* não equivale a “tolerância ilimitada”. A tolerância democrática “tem o seu limite nas formas de acção empenhadas na destruição dos seus próprios princípios”¹⁷⁸. Como já se disse, perante a violência pura, ela não tem outro recurso senão o da força sem a qual a sua própria existência estará ameaçada.

Um outro preconceito *pós-modernista* pretende que tudo pode ser objecto de negociação, incluindo por vezes os próprios princípios, na medida em que “tudo se vale”. Tal pretensão nada mais faz do que obscurecer o debate nas sociedades modernas desenvolvidas. O seu relativismo é a negação de valores universais que resultaram muitas vezes de lutas difíceis ao longo dos séculos e contribui afinal para enfraquecer a autoridade do Estado (essencial a uma sociedade livre), minar as capacidades de defesa da democracia e colocar em perigo as liberdades públicas.

Manifestar “compreensão” pelos actos terroristas é uma confusão de critérios e valores que relembra a amálgama praticada pelos comunistas quando estes punham a social-democracia e o nazismo no mesmo saco, o que facilitou a conquista do poder pelo nazis¹⁷⁹. Também traz à memória a atitude de certos “pacifistas” durante a 2ª guerra mundial que, temendo a vitória das potências do Eixo, diziam que preferiam ser “*antes castanhos do que mortos*” (em referência às camisas castanhas dos fascistas) e, mais tarde, confrontados com a possibilidade de dominação comunista sobre a Europa Ocidental, tornaram a dizer, com o mesmo descaramento: “*antes vermelhos do que mortos*” (*Better red than dead*). É claro que houve pacifistas sinceros que assumiram, com convicção, posições de princípio, como o escritor Jean Giono, por exemplo, que nada tiveram a ver com aquele aviltamento.

Não se pronunciar, enfim, sobre as actividades terroristas utilizando os mal inspirados argumentos recorrentes ao multiculturalismo - Samir Amin observa

praticamente o banco saudita “Faisal Islamic Bank” no Sudão., onde a seita extremista dos Irmãos Muçulmanos (*Muslim Brothers*) e homens de negócios a ela ligados, têm especiais privilégios. Cf. Ibrahim Wade 2000.

¹⁷⁷ W. Meddeb 2002: 20

¹⁷⁸ Rosenfield 2002. 46

justamente que “o islão político é precisamente um ‘comunitarismo’”¹⁸⁰ - é outra incongruência que releva da “lógica da dissimulação”. Recusar condenar liminarmente o terrorismo sob pretexto de que os motivos são culturalmente *relativos*, ou seja que os códigos morais são *internos* a cada cultura e, logo, não comparáveis, é, no mínimo, um sofisma pouco honesto.

Este relativismo, que, note-se, não deve ser confundido com *pluralidade cultural*, esquece que um dos grandes progressos das sociedades democráticas foi precisamente a emergência de princípios de universalidade como, por exemplo, os Direitos do Homem, que não podem ser relativizados sob pena de regressão¹⁸¹. E se é um facto que nem todas as culturas são igualmente universalizáveis, também não pode ser ignorado que os grandes princípios morais universalistas são comuns aos livros sagradas das religiões monotéistas do *Livro*: cristã, muçulmana e judia.

As interpretações *a-históricas* que os islamitas fazem de certas passagens do Corão, como demonstraram o tunisino Mohamed Charfi ou o egípcio Nasr Abou Zeid, não são apenas contestáveis e redutoras, mas a prova da flagrante debilidade de um raciocínio especioso e circular.

Os atentados islamitas obedecem à “lógica” de rejeição radical, que inclui o suicídio dos próprios terroristas – um falso “martírio” contestado como tal mesmo por alguns ulêmas – claramente manipulados por quem não recua perante a efabulação¹⁸².

Como é sabido, esses atentados não atribuem qualquer valor à morte de inocentes, incluindo muçulmanos, como as práticas do GIA (Grupo Islâmico Armado) na Argélia nos últimos anos o demonstram à evidência com os mais de 100 000 mortos de confissão muçulmana¹⁸³. O cinismo ou a irresponsabilidade daqueles que pretendem “compreender” o terrorismo esquece que os meios inadmissíveis tornam os fins inadmissíveis. Como bem assinalou o ensaísta Francis Jacques, também Joseph Conrad escrevera (in: *Heart of Darkness*) que as situações extremas podem dar lugar a práticas repugnantes, sem préaviso nem transição...

¹⁷⁹ Rosenfield 2002: 47-48.

¹⁸⁰ Samir Amin, *Au-delà du capitalisme sénile* 2002:193.

¹⁸¹ Cf. Adelino Torres, “Modernidade, relativismo e ciência (a propósito de ciência e pseudo-ciência)”, www.iseg.utl.pt/docentes/aatg.

¹⁸² A promessa de um lugar no Paraíso onde será acolhido por “70 virgens” parece ser tomada à letra pelos jovens suicidas na Palestina, o que não deixa de ser um pormenor significativo quanto a uma eventual interpretação psicanalítica. Vd eventualmente Malek Chebel, *L’esprit de sérail – Mythes et pratiques sexuels au Maghreb*, Paris, Payot, 2003; e igualmente Fethi Benslama, *La psychanalyse à l’épreuve de l’Islam*, Paris, Aubier, 2002.

Já foi dito que o *terrorismo islamita* é uma forma *sui generis* de destruição, embora seja verdade que, aparentemente, se podem referenciar alguns precedentes tanto da Ásia no caso do “Tigres Tamil” do Sri Lanka (os LTTE-Liberation Tigers of Tamil Eelam), os PKK-Kurdistan Workers’ Party, os islamitas chiitas do Hezbollah¹⁸⁴, como na Europa, como se lê nas obras do Marquês de Sade quando este fala, a propósito das guerras de religiões, de um tal Boheman «*chefe e agente de uma nova seita de ‘cristianismo depurado’* (e cujos projectos desastrosos) *foram descobertos nos seus papéis*» quando foi preso na Suécia. Esse Boheman seria, na época, segundo o filósofo Abdelwahab Meddeb, “*um pouco um equivalente europeu do nosso Ben Laden*”¹⁸⁵. A julgar pelo testemunho de Sade, “*a sua seita pretendia a nada menos do que dominar todos os potentados da Europa e os seus súbditos*”¹⁸⁶.

As variadas formas de terrorismo que tiveram lugar na Rússia, no tempo dos Czars ou depois a revolução bolchevique¹⁸⁷, assim como, em tempos recentes, outros terrorismos pela Europa fora, nunca tiveram a marca de cataclismo inerente ao terrorismo islamita.

Este diferencia-se essencialmente pela envergadura dos seus efeitos, pelo seu carácter extra-territorial e mesmo mundial, pelos recursos financeiros disponíveis com base em solidariedades religiosas, étnicas ou culturais.

Contrariamente ao que por vezes tem sido dito, este islamismo também se distingue da célebre seita dos “*Ashishshin*” (que estará na raiz etimológica da palavra “*assassinos*”), criada pelo filósofo Hassan-i Sabbah¹⁸⁸, cujo terrorismo foi sempre dirigido contra alvos individuais precisos e nunca contra grupos. Embora os seus sectários partissem para as suas missões na aceitação antecipada da própria morte nunca cometeram o suicídio. Bertrand Lewis sublinha que “*em dois aspectos, na escolha das armas e na escolha das suas vítimas, os Assassinos eram completamente diferentes dos seus sucessores actuais. A vítima era sempre uma individualidade, um líder político, militar ou religioso altamente colocado que era visto como fonte do*

¹⁸³ O que vai contra o que é dito no próprio Corão de que os islamitas pretendem ser os únicos intérpretes.

¹⁸⁴ *Council on Foreign Relations* (Nova Iorque): www.terrorismsanswers.com

¹⁸⁵ Cf. Abdelwahab Meddeb, *La maladie de l'Islam*, Paris, Seuil, 2002: 68

¹⁸⁶ Sade, *Cahiers personnels*, p. 9-10, *Oeuvres complètes*, XIII, Paris, J.J. Pauvert, 1996, citado por Abdelwahab Meddeb, *op. cit.*, *ibid.*

¹⁸⁷ Vd por exemplo: S.P. Melgounov, *La terreur rouge en Russie (1918-1924)*, Paris, Payot, 1927.

¹⁸⁸ Vd. Edward Burman, *Assassins, Holly Killers of Islam*, trad. espanhola *Los Asesinos – La secta de los guerreros santos del Islam*, Barcelona, Ed. Martínez Roca, 2002; Bernard Lewis, *Les Assassins...*, Bruxelas, Complexe, 2001.

*mal. Ele, e apenas ele, era morto. Essa acção não era terrorista no sentido actual do termo mas antes o que se chama assassinato por objectivo. A arma era sempre a mesma: o punhal. Os Assassinos desdenhavam o veneno, a besta e outras armas que poderiam ser usadas à distância”*¹⁸⁹

Outra característica ainda deste novo *islamismo integrista* é o facto de se revestir de características nihilistas cuja perigosidade advém da possível utilização de armas de destruição massiva¹⁹⁰.

O conceito de “nihilismo” dostoiewskiano é empregue pelo filósofo André Glucksmann¹⁹¹ como uma marca de desespero ou de perturbação mental face à ausência de Deus e à sua incapacidade em o substituir, dando origem à vontade de destruição. No entanto esta opinião não é partilhada por três especialistas do Médio Oriente: Jean Lacouture, Ghassan Tuéni e Gérard Khoury, que, numa obra recente, contestam que tal definição se possa aplicar aos terroristas do 11 de Setembro. Estes escolheram a destruição total sob a sua forma absoluta, mas a sua acção não é *nihilista* dado que se baseia numa confiscação de Deus e não na sua ausência¹⁹².

A tese parece-me coerente mas implica uma discussão teológica fora da minha competência, pelo que emprego o conceito de “nihilismo” na acepção acima referida.

Retomando o fio condutor desta exposição, sobre as características do fundamentalismo, deve notar-se ainda que este terrorismo não faz reivindicações nem põe condições susceptíveis de abrir a porta a ganhos tácticos ou estratégicos, como acontece com outras formas violentas de luta política ou religiosa.

Os anarquistas russos pretendiam lutar contra as oligarquias e, por absurdo ou irrealista que isso possa parecer, chegar a formas de organização social mais “democráticas”; os terroristas “católicos” irlandeses almejam a separação entre a Irlanda e a Inglaterra, ao mesmo tempo que os “protestantes” irlandeses procuram o resultado inverso; os bascos espanhóis continuam a reivindicar a independência, enquanto que a extrema esquerda italiana e alemã dos anos 1960-70 imaginava abater rapidamente o Estado “burguês” etc.

Em todo o caso, os terroristas procuravam sobreviver aos atentados por eles desencadeados, reivindicando, com um realismo discutível, é certo, o papel de

¹⁸⁹ Bertrand Lewis, *The Crisis of Islam...* 2003: 145-146

¹⁹⁰ Vd. N. Gurr & B. Cole, *The New Face of Terrorism – Threats from Weapons of Mass Destruction* 2000; W. Laqueur, *The New Terrorism – Fanaticism and the Arms of Mass Destruction* 1999.

¹⁹¹ Vd. GLUCKSMANN, *Doistoevski à Manhattan* 2002; e também Leo Strauss, *Nihilisme et politique* 2001.

eventuais “interlocutores” numa futura “negociação” com o Estado; ou ainda provocar uma profunda instabilidade política até «*reunir as condições*» de uma revolução nacional. Nunca, ou quase nunca, o suicídio “ritual” entrava nos seus planos, antes procurava formas de sobreviver para novas acções.

Pelo contrário, para os integristas terroristas os ataques são um estádio final das suas próprias vidas e a *invisibilidade* da rede conspirativa que tecem em todo o mundo destina-se tão somente a reunir as condições necessárias para conseguir os seus objectivos sacrificiais. Na sua linguagem consideram-se “mártires” e não simples terroristas... Nesse sentido a finalidade é, na aparência, “*não-política*”.

O uso da noção de “*martírio*” com a justificação do Livro sagrado é não obstante questionável. Segundo autores muçulmanos ela não tem fundamento no Corão. A. Meddeb sublinha que há apenas um versículo que, quando muito, poderá antecipar a figura do “*mártir*”. Relativamente a esse ponto citemos três traduções do versículo em causa que, embora divirjam ligeiramente, como acontece sempre com a tradução, não se contradizem:

Na tradução francesa do Corão realizada por Jacques Berque, que faz autoridade, lemos na Sura (capítulo) III, versículo 169

“e não tomes os que foram mortos no caminho de Deus, por mortos. Oh não, eles vivem recompensados pelo Senhor” (III, 169).

Segundo a tradução francesa de Abdelwahab Meddeb:

«Sobretudo não creias que os que foram mortos no caminho de Deus estão mortos; eles estão vivos junto do Senhor, recompensados com bens» (III, 169).

A versão portuguesa atribui a este versículo o nº 170 (e não 169 como nas outras traduções). Isso deve-se ao facto de, na tradução portuguesa, o exórdio: “*Em nome de Allah, o Clemente, o Misericordioso*” que abre todos os capítulos, ser contado como versículo nº 1, enquanto que as outras traduções que conhecemos não o numeram, como parece mais lógico):

«Não pensai daqueles, que foram mortos na causa de Allah, como mortos. Pelo contrário, eles estão vivos na presença do seu Senhor. Sendo supridos por Allah» (tradução portuguesa: III, 170).

¹⁹² Lacouture/Tuéni/Khoury 2002: 335

Meddeb nota que o próprio Bernard Lewis “admite que não há lugar para o sacrifício humano nem para a morte ritual na lei, na tradição ou nas práticas religiosas” muçulmanas¹⁹³.

Mesmo em relação ao “martírio”, é difícil ver no verseto 169 da sura III uma apologia directa do martírio ou do suicídio ritual seja qual for o motivo. Não parece evidente, salvo numa interpretação que julgo arbitrária, que os que “*foram mortos no caminho de Deus*” ou “*pela causa de Deus*”, obtenham o estatuto de *mártir* ao assassinar indiscriminadamente pessoas inocentes.

Também não deixa de ser paradoxal que aqueles que justificam o “*martírio*” com base numa interpretação arbitrária do Livro, como se viu acima, sejam precisamente os que defendem uma leitura *fixista* e imutável do Livro e dos *hadiths*.

Esta constatação permite pensar, com Mohamed Charfi, que os islamitas, recorrendo a leituras maximalistas – é o caso do islamita Sayyid Qutb¹⁹⁴ – procedem a manipulações com vista a construir mitologias que justifiquem o seu ressentimento. No anos cinquenta, Albert Camus¹⁹⁵ já tinha recusado de maneira exemplar a barbárie terrorista, fosse qual fosse a causa que a motiva¹⁹⁶, pensamento singularmente actual quando nos chegam hoje, em pleno século XXI, os ecos ensurdecedores das cenas de degolação de famílias muçulmanas inteiras pelas mãos do GIA argelino¹⁹⁷...

A derrota do racionalismo

Se a polémica entre o “tomismo” e o “averroísmo” no século X mostra divergências teológicas que não deixam de ter profundas repercussões filosóficas, no entanto a aceitação comum de um certo racionalismo peripatético põe a descoberto um espaço de entendimento possível que, se tivesse sido explorado, poderia ter proporcionado resultados favoráveis (em termos de *progresso*¹⁹⁸) para a civilização muçulmana. Infelizmente a ruptura desta com o “racionalismo” formulado pelos seus

¹⁹³ Cf. Meddeb 2002: 176

¹⁹⁴ Principal teórico e fundador da seita dos “*Irmãos Muçulmanos*”(Muslim Brothers) no Egipto, movimento extremista de direita.

¹⁹⁵ Para além dos bem conhecidos *Essais* de Camus publicados na colecção Pleiade, foi editada recentemente uma selecção de textos sobre terrorismo de mais fácil manuseamento: Albert Camus, *Réflexions sur le terrorisme*, Paris, Ed. Nicolas Philippe, 2002, 259 p. (Org. de Jacqueline Levi-Valensi *et al.*).

¹⁹⁶ Vd. Jean Birnbaum, “Albert Camus, la radicalité de la nuance”, *Le Monde*, 2 Dez. 2002.

¹⁹⁷ Meddeb 2002: 183

primeiros grandes pensadores e filósofos – Averróis¹⁹⁹, Ibn Sina, Ibn Khaldun²⁰⁰ etc., conduziu, no islão, ao predomínio da explicação teológica em detrimento da explicação científica e à conseqüente e crescente influência dos chefes religiosos, imãs, ulêmas, marabouts, etc., na vida política e social dos Estados islâmicos, confundindo Estado e Religião e ao predomínio da teologia, apesar de certas exceções, uma das quais foi o movimento Motazilita - para o qual a medida entre o bem e o mal absolutos era a razão²⁰¹ - durante o reinado de Califa al-Mamun (768-833), filho de Harum a-Rachid.

O zelo de Al-Mamun foi tal que utilizou métodos inquisitoriais para atacar a escola *literalista* cujo representante era Ibn Handal (780-855) que mais tarde será um dos inspiradores dos integristas. No entanto, no dizer de A. Meddeb, a grande limitação do movimento dos Motazilitas é nunca ter conhecido o coroamento do Iluminismo no Século das Luzes, como aconteceu com a Europa²⁰². A inábil imposição do que foi visto como um “ateísmo” violento e intolerante praticado pelos Motazilitas, fê-los perder popularidade e acabou por levar ao desaparecimento desta corrente de uma forma que terá sido igualmente violenta.

Todavia o movimento Motazilita do princípio do século IX, poderia ter constituído a abertura de um caminho para a modernidade dado o seu pensamento assumidamente “racionalista” com o qual tentava abalar, segundo A. Meddeb, duas ideias dominantes:

A primeira reside na crítica do dogma islâmico segundo o qual o Corão é *incriado* (ao mesmo título que Deus) e descido dos céus. Os motazilitas admitem que o Livro é de origem celeste, mas defendem que a concretização das Escrituras numa língua terrestre só pode ser efectuada por Deus no momento da sua revelação. Pensam ainda que os que clamam que o Corão é *incriado*, instauram um equivalente islâmico da encarnação de cristã. Desse modo, os literalistas são iguais aos cristãos que assimilam o Cristo a Deus porque é o seu Verbo.

¹⁹⁸ Para a análise do conceito de “progresso” ver: Leo Marx e B. Mazlish, *Progresso: realidade ou ilusão?*.

¹⁹⁹ Mário Santiago de Carvalho em estudo muito interessante: *O problema da habitação – Estudos de (história da) Filosofia*, Coimbra, Colibri/FLUC, 2002: 104, diz que há uma diferença entre a obra deste autor em árabe (como Ibn Rushd) e na versão latina (como Averróis). Também prefere utilizar a grafia Ruxd em vez de Rushd, o que é defensável.

²⁰⁰ Ver Leman e Nasr, *History of Islamic Philosophy* (m/B)...

²⁰¹ Cf. Robert Mantran, *Expansão muçulmana (séculos VII-XI)*, 1977: 185.

²⁰² Cf. Meddeb 2002: 25

O historiador Daniel J. Boorstin indica também que “*enquanto os cristãos crêem na encarnação, na assunção da forma humana por Jesus, concebido como filho de Deus, os muçulmanos acreditam na “enlibração”, ou seja, na corporização de Deus num livro. Esse livro é o Corão. O respeito e o mistério que os cristãos sentem em relação a Jesus Cristo são semelhantes aos que os muçulmanos sentem pelo seu livro. Poucas noções são tão difíceis de apreender por um ocidental como o dogma de um Corão não criado, que se transformou no pilar da fé muçulmana*”²⁰³

A segunda ideia dos Motazilitas consiste em afastar Deus do mundo, suspendendo-o ao seu sentido *inconhecível*, neutralizando-o numa transcendência que liberta o homem da predestinação e o torna único responsável dos seus actos²⁰⁴. Esta passagem de um *teocentrismo* a um *homocentrismo* é, especialmente se tivermos em conta a época que se vivia (século IX) profundamente revolucionária na sua essência. Mas revelou-se prematura e, sobretudo, contraproducente pela maneira excessiva com que os livre-pensadores Motazilitas tentaram aplicá-la, o que deixou marcas de reacção profundas no imaginário religioso muçulmano.

Os mutazilitas, observa ainda Boorstin, seguiram os filósofos gregos. Propondo a razão como confirmação e teste do Islão, “*usaram as técnicas dos filósofos para provarem a justiça de Deus e explicarem exhaustivamente a existência do mal*”²⁰⁵. Eles viam “no dogma do Corão não criado uma fonte de perigos para a teologia muçulmana. Se o Corão não tivesse sido criado por Deus, como chegara então a existir? Queria isso dizer – horror dos horrores! – que existia outro poder capaz de um resultado tão resplandecente? E não iria isso impugnar a unidade e a onipotência de Alá?”²⁰⁶.

Não é certamente por acaso que os fundamentalistas assimilam sistematicamente laicismo e irreligião, embora tal assimilação seja abusiva e – no plano da razão - inconsistente, como o sustentou o filósofo egípcio Fouad Zakariya²⁰⁷. Este acrescenta que devido ao domínio dos religiosos “*não existe uma única revista em língua árabe que se consagre principalmente à difusão do pensamento laico. A que se aventurasse nesse terreno iria ao encontro de sérios perigos. Isto vale*

²⁰³ Cf. Daniel J. Boorstin, *Os criadores - Uma história dos heróis da imaginação*, Lisboa, Gradiva, 2ª ed. 2002: 71

²⁰⁴ Cf. Meddeb 2002: 24

²⁰⁵ Cf. Daniel J. Boorstin, *Os criadores...*, *ibid.*

²⁰⁶ Cf. Daniel Boorstin, *Os criadores...*, *ibid.*

²⁰⁷ Vd. Zakariya, *Laïcité ou islamisme*, 1991

*a fortiori para o espaço e o tempo de antena que a imprensa e os medias audiovisuais acordam aos representantes de cada uma das correntes”, islamita e laica*²⁰⁸.

Se, por outro lado, os grupos islamitas são muito activos e influentes junto das populações mais pobres do Próximo e Médio Oriente, isso deve-se em grande parte à indiferença ou inépcia dos governos.

Por detrás dos pretextos da fraternidade religiosa os verdadeiros objectivos dos integristas são menos religiosos do que políticos, denuncia Malek Chebel: “*Todos sabem que esses grupos que, aliás, oferecem sopa a alguns necessitados – o que, diga-se de passagem lhes proporciona uma confortável base de apoio popular e mesmo um respeito que as elites, laicas e balcanizadas, já não conhecem há muito tempo – visam nada menos do que chegar ao poder por todos os meios*”²⁰⁹.

De meados do século XIX ao início do século XX eclodiu igualmente, em especial no Egipto, o movimento do “renascimento árabe” conhecido por *Nahda*, constituído por intelectuais livres pensadores libaneses, egípcios, sírios, turcos, cristãos e judeus favoráveis à causa árabe e a um nacionalismo até então adormecido no Egipto, pondo em evidência as suas raízes faraónicas e uma história distinta da do império otomano. Intelectuais reformistas da estatura de Jamil al-Afghani (1838-1897) e do seu amigo e discípulo Muhamad Abduh (1849-1905), por exemplo, foram considerados “*livres-pensadores*” e admiradores dos mutazilitas entre outras acusações, e como tal perseguidos sobretudo por razões políticas mas também religiosas²¹⁰.

A principal característica do *Nahda* foi a tentativa de passar da noção de “*comunidade*” (*Umma*), que tinha uma conotação religiosa, para o conceito de “*nação*”, tarefa particularmente complexa dado que o conceito de “*nação árabe*” está impregnado da *umma*, o que continua, ainda hoje, a gerar uma imensa confusão²¹¹.

Esse caminho teria talvez permitido abrir mais facilmente as sociedades do Médio Oriente à modernidade científica e cultural inspirada no modelo europeu e nas ideias da Revolução Francesa de 1789²¹². Infelizmente a tarefa era enorme, excessiva para ser realizada num curto espaço de tempo e o movimento acabou por fracassar.

²⁰⁸ Zakariya, *op. cit.*, 1991: 21

²⁰⁹ Malek Chebel, “Laïcité en islam: mortel dilemme”, *Le Monde* (Paris), 12 Março 2003: 16.

²¹⁰ Vd. Elie Kedourie, *Afghani and Abduh...* 1997.

²¹¹ Vd. Lacouture *et al.*: 14-19.

²¹² Vd. por exemplo: Lacouture *et al.* 2002; A. Meddeb 2002

A Turquia de Mustapha Kemal a partir de 1922²¹³, levou também a cabo uma reacção “racionalista” e laica para colocar o combóio turco nos trilhos da modernidade. O movimento kemalista, que esteve no origem da mudança mais profunda e inovadora de todo o século XX, parece estar hoje de algum modo abalado com a subida ao poder do partido islamita dito “moderado”, embora os militares “kemalistas” mantenham a sua vigilância.

A modernização desencadeada por Bourguiba desde 1957 foi a mais importante e profunda do Maghreb ao colocar alguns dos alicerces de um Estado secular e de uma sociedade laica²¹⁴.

O domínio dos ulêmas, frequentemente mal preparados, nomeadamente no plano científico²¹⁵, favoreceu igualmente uma leitura restritiva (“*literalista*”) do Corão e da Sunna que é diversamente avaliada pelos autores muçulmanos²¹⁶. Os mais liberais consideram que a orientação “interpretativa” teria facilitado a adaptação da prática religiosa à evolução dos tempos e dos costumes, evitando o *fixismo* medieval que estrangula hoje a criatividade – e o pragmatismo - mais genuína do imaginário muçulmano

Já se observou que nos objectivos dos integristas-terroristas não está excluída a utilização futura de armas “totais”, como gases, envenenamento de redes de distribuição de água nas zonas urbanas ou o recurso a armas de destruição massificada, biológica, química ou nuclear. Se o objectivo é provocar o máximo de destruição e mortes, o holocausto responde exactamente a esse critério. Há portanto motivos para acreditar que o 11 de Setembro em Nova Iorque foi um ensaio e que o facto de os terroristas não terem dirigido um dos aviões contra uma central nuclear se deve ou a uma circunstância fortuita ou a um impedimento técnico qualquer. A verdade é que ainda hoje se ignora quase tudo quanto aos objectivos dos terroristas que ocupavam o avião que a luta desesperada dos passageiros fez cair em terreno aberto.

²¹³ Recorda-se o célebre livro de que Benoît-Méchin consagrou à revolução turca de Mustapha Kémal.

²¹⁴ Em meados dos anos 60 num período do Ramadão (durante o qual nenhum muçulmano pode comer, beber ou fumar do nascer ao pôr do sol), recordo-me de ter assistido na televisão a um discurso público de Bourguiba. A seu lado estava um copo de água no qual ia bebendo ostensivamente durante o discurso. A mensagem era clara... Nenhum outro dirigente árabe teria coragem de fazer o mesmo, incluindo os dos países “socialistas”...

²¹⁵ Vd o livro de Pervez Hoodboy (na m/B)

²¹⁶ Vd Mohamed Charfi, *Islam et liberté*, Seuil (m/B)

É claro que esta lógica suicidária dos islamitas não tem em conta eventuais represálias que poderiam atingir os países que os albergaram, quer porque acham o Ocidente demasiado decadente para reagir, quer porque o seu irracionalismo é auto-referencial, prisioneiro de um pensamento *místico-axiomático* de cultura da morte, obsessiva e obstinadamente fechada sobre si própria, com total desprezo por outros seres, quer eles sejam cristãos, hindus, budistas²¹⁷ ou mesmo muçulmanos não integristas, todos eles incluídos nas categorias de “*infiéis*” ou de “*apóstatas*”. Esta arrogância que caracteriza o integrismo-terrorista mais do que qualquer outro grupo, é reveladora de uma flagrante ignorância dos próprios valores da religião e da cultura que dizem “defender”²¹⁸.

Qualquer forma de terrorismo²¹⁹ é nociva para a organização política, social e económica das sociedades civilizadas. No entanto, o islamismo afigura-se *sui generis* também noutros aspectos que encaixam mal nos parâmetros que definiam o terrorismo “tradicional”.

Enquanto o terrorismo “clássico” necessitava de se aprovisionar financeiramente, recorrendo a assaltos, raptos ou extorsão, os islamitas, não desdenhando esses procedimentos, dispõem de recursos financeiros muito mais importantes junto de certos Estados²²⁰, bancos ou organizações ditas caritativas islâmicas, grande parte das quais de origem saudita. Sabe-se agora igualmente que não se limitarão, como até aqui, à destruição de instalações ou ao assassinato de individualidades ou de pequenos grupos. O maior número possível de vítimas, quer dizer, o holocausto, é o seu objectivo último.

²¹⁷ Relembra-se a selvagem destruição pelos Talibans das estátuas budistas milenárias no Afeganistão. O regime Taliban, produto de uma desastrosa “*realpolitik*” americana, só foi reconhecido por três países cuja responsabilidade também não deve ser esquecida: Arábia Saudita, Emirados Árabes Unidos e Paquistão.

²¹⁸ Vários autores muçulmanos demonstram a incongruência dos integristas, em particular quanto à interpretação das *Sourates* (ou Suras) e respectivos versículos do Corão. Vd. por exemplo, Mohamed Charfi, *op. cit.*

²¹⁹ Vd. David J. Whittaker, *Terrorism – Understanding the Global Threat*, Londres, Longman, 2002.

²²⁰ “*Alguns países como a Síria proporcionaram financiamento e abrigo a uma variedade de grupos terroristas, na esperança que ajudassem a fazer avançar os objectivos do Estado, os quais podem ser muito diferentes dos intentos dos grupos que este favorece (...). O terrorismo apoiado por Estados é significativo porque muitos grupos terroristas não têm recursos para se manterem em actividade pelos seus próprios meios. Acontecimentos recentes mostraram que organizações como a Al-Qaeda dependem do abrigo proporcionado pelo Estados e ficam enfraquecidas quando essa protecção desaparece*”. Cf. Dennis G. Stevens, *Challenges to Peace in the Middle East* 2003: 113-114.

Porém, há poucas dúvidas que a riposta americana e talvez europeia seria igualmente “total”, como aliás o primeiro ministro Tony Blair chegou a dizer cruamente.

As consequências do irracionalismo islamita acabariam assim por atingir, ainda mais duramente, as próprias nações muçulmanas. O que talvez seja também o que os islamitas pretendem, se nos lembrarmos da máxima terrorista, de sinistra memória, segundo a qual só se constrói um “*mundo novo*” arrasando o que resta do “*velho*”. A experiência demonstrou que essa escolha, que alguns apelidaram de “criativa”²²¹ conduziu a crimes contra a humanidade. Um dos últimos foi Pol Pot no Camboja, com os resultados que se conhecem...

Admitindo que pudéssemos falar de “soluções” para a ameaça terrorista, é, em todo o caso, pouco provável que elas sejam encontradas a curto prazo. Mesmo que, por hipótese, seja possível circunscrever rapidamente a sua acção e neutralizar os principais núcleos de criminosos, o mesmo fenómeno acabará por ressurgir se não forem tomadas medidas de fundo, tanto no campo ocidental como, sobretudo, nos próprios países islâmicos.

Entre essas medidas, podemos distinguir, em primeiro lugar, as acções militares. Estas podem contribuir para a desorganização de bases terroristas em vários países, como o caso do Afeganistão o demonstrou, pelo menos até certo ponto. É certo que o ataque americano não terá atingido todos os seus objectivos, mas, ao eliminar o *santuário* da Al Qaeda, que se movimentava livremente ao abrigo das fronteiras de um Estado e sob a protecção do governo Talibam que aquele grupo terrorista parecia manipular, os americanos tornaram mais instáveis os fundamentos organizacionais do terrorismo islamita na região, acoassando-o e fragilizando a sua posição. Nesse sentido – apesar do perigo terrorista permanecer – os resultados da intervenção americana estão longe de ser negligenciáveis, contrariamente à opinião pessimista de alguns observadores.

Porém, nas condições actuais, este tipo de intervenção militar não se afigura viável em relação a outros Estados. Não é previsível que a Arábia Saudita (especialmente devido ao seu estatuto de “bastião” ou de “terra sagrada do islão”), o

²²¹ Em 1925 Victor Serge (in: *Sobre a repressão* (1931), trad. port., Lisboa, Cadernos Maria da Fonte, 1971), cita a frase de Bakounine: “O espírito destruidor é também o espírito criador”, lamentando embora que a sua “interpretação literal (tenha) desviado os revolucionários” (p. 9), mas faz mais adiante o elogio do terrorista “revolucionário” do movimento comunista na

Irão, o Sudão, a Coreia do Norte e o Paquistão, entre outros, pelo menos de imediato e com os dados que dispomos actualmente, possam ser submetidos a uma intervenção semelhante à do Afeganistão. Os ataques pontuais a este ou àquele alvo não resolvem certamente o problema. Em suma, a resposta militar é, nas presentes circunstâncias geopolíticas, de efeitos limitados e à primeira vista insusceptível de alterar a situação.

A segunda alternativa é a de um sistema de informação adequado, capaz de infiltrar as organizações terroristas e exercer uma acção preventiva eficaz. Tanto a defesa do Ocidente como a dos países do Médio Oriente passa necessariamente por essa via, e a conjugação eventual dos esforços, no interesse bem compreendido de ambos os lados, obteria certamente resultados a médio prazo. Sem negligenciar a sua importância, trata-se, em última análise, igualmente de uma medida parcelar que não poderá substituir as soluções políticas, culturais e económicas de fundo.

Por outro lado a sua eficácia não deveria limitar-se a meios tecnológicos sofisticados. A crença ingénua que estes substituem a presença humana *in loco* já foi suficientemente desmentida. Certos estrategos defendem a formação de recursos humanos conhecedores das línguas e culturas locais e susceptíveis de dar uma tradução dialógica das realidades em presença e, eventualmente, prever movimentações terroristas. O papel dos governos dos próprios países do Médio Oriente seria, neste aspecto, decisivo. O Ocidente tem interesse nesta matéria, formando, por exemplo, especialistas em línguas orientais e encorajando um maior conhecimento da região, o que, no fundo, retomaria uma tradição científica quase abandonada há décadas²²². Tal poderia ajudar a reatar um diálogo interrompido depois da primeira guerra mundial e que hoje tão necessário se revela tanto para o Ocidente como para o Oriente.

Rússia (p. 33). É certo que este terrorismo, se não é “melhor” do que o terrorismo contemporâneo, é pelo menos diferente ou de outra ordem, como já foi dito.

²²² Embora por razões de proselitismo religioso e no quadro conceptual da época, já no século XVI o arcebispo de Toledo queria que o seu clero aprendesse o árabe. Também o famoso Nicolau Clenardo projectava constituir em Lovaina um seminário de futuros arabistas e, mais tarde, tentou convencer o poder político português a criar cátedras de árabe. Aprendeu ele próprio essa língua e viveu algum tempo em Fez para tentar recolher manuscritos. Na sua “epístola aos cristãos”, escrita em Fez entre 1540 e 1541 e anunciada em carta que enviou a D. João Petit, recomenda “os estudos arábicos como meio de organizar uma cruzada pacífica”. Mas as autoridades portuguesas nada fizeram. Cf. M. Gonçalves Cerejeira, *O Renascimento em Portugal – Clenardo e a sociedade portuguesa*, Coimbra, 4ª ed. revista, Tomo 1, 1974: 349; e M. Gonçalves Cerejeira, *O Renascimento em Portugal – Clenardo – O humanismo, a Reforma*, Coimbra, nova edição, 1975: 195-198.

Esse conhecimento, cuja perda obedeceu a uma visão imediatista de ordem financeira ou mesmo política²²³ e que também decorreu das vicissitudes do processo colonial e dos desentendimentos pós-coloniais, revela-se de novo prioritário e deve ser recuperado rapidamente por duas razões: a primeira é eminentemente “defensiva” e nenhum sistema de informações pode ser construído sem ela; a segunda é que o domínio pelos europeus e americanos das principais línguas orientais pode ser um poderoso factor de aproximação e facilitar a compreensão mútua.

A utilização de uma “língua franca” no comércio (como é o caso do inglês), é útil mas, pela sua univocidade, não parece suficiente para consolidar o factor decisivo de reconhecimento recíproco. A questão, que tem uma vertente muito mais pragmática do que parece à primeira vista, ainda não mereceu a devida atenção dos responsáveis políticos, mas terá que ser equacionada mais cedo ou mais tarde se queremos que haja diálogo descomplexado e profícuo entre todas as partes.

As dificuldades do desenvolvimento no Médio Oriente

Foi já no século XX que os países do Médio Oriente e da África do Norte, que classificarei para maior comodidade como MENA (*Middle East and North Africa*), obtiveram a independência (entre os primeiros contam-se o Egipto em 1922, a Arábia Saudita e o Iraque em 1932) ou recuperaram a soberania. (Turquia em 1923 e Irão em 1946).

As tentativas de industrialização no século XIX tiveram lugar no Egipto nos ramos dos têxteis, fiação, agro-alimentar, na exploração de fosfatos, enquanto a Turquia criava a indústria algodoeira, um embrião de metalurgia e tirava rendimentos dos jazigos de hulha e ferro.

Nos outros países o atraso era ainda maior. No Líbano e na Síria as actividades com algum significado residiam tão somente na indústria têxtil. No início do século XX o Irão ainda não conhecia a revolução industrial e só iniciou a sua primeira industrialização sob Reza Shah (1925-1941). Os países do Golfo (árabo-persa) constituíam, enfim, um grupo praticamente sem indústrias até à descoberta do petróleo por sociedades estrangeiras, o qual iria transformar completamente a fisionomia de toda a região do MENA.

²²³ Passa-se o mesmo com a África Subsaariana

Mas a acumulação de capital resultante do petróleo revelar-se-ia insuficiente face às necessidades dos países, os quais ficaram dependentes dos investimentos estrangeiros e da ajuda internacional. Por outro lado, apesar da nova riqueza, a estrutura do comércio do MENA não sofreu modificações em relação ao período colonial: exportação de matérias primas e importação de bens manufacturados.

Depois das independências políticas, salvo em Marrocos, na Jordânia e nos países do Golfo, seguiu-se um longo período de perturbações com sucessivos golpes de Estado que deram o poder aos militares. Alguns desses países (Egipto, Iraque, Síria e Líbia) iriam assumir a causa do panarabismo e iniciar a primeira vaga de nacionalizações das sociedades estrangeiras, em particular das companhias petrolíferas. A ideologia do panarabismo populista, que teve a sua aplicação mais conhecida na infrutífera união do Egipto com a Síria (1958-1962) foi um completo fracasso, fonte de dispersão de esforços na construção nacional e de desperdício de energias. Numa palavra, um inútil sorvedouro financeiro que contribuiu para piorar as condições de vida de populações já depauperadas.

Arrastados por utopias não raro insensatas, os dirigentes políticos só souberam responder ao descontentamento popular com formas cada vez mais autoritárias e corruptas de governação, bem como uma permanente corrida aos armamentos que hipotecou de modo crescente o futuro dos seus próprios países.

Desde o início dos anos 70 os regimes autocráticos árabes, cuja fraseologia revolucionária cobria uma prática quase sempre de cariz fascista, desencadearam uma série de conflitos internos e externos graves: guerras civis no Iemen (1962-70), no Líbano (1975-91) e na Argélia desde 1991; guerras contra Israel; afrontamentos ligadas a questões de fronteiras; perseguição e mesmo aniquilação (genocídios no Sudão e no Iraque) de minorias étnicas ou religiosas como aconteceu com os curdos na Turquia e no Iraque, com os chiitas no Iraque, com os coptas no Egipto, com os palestinos na Jordânia (“*Setembro Negro*”) ou os berberes na Argélia; repressão sistemática de democratas, aprisionados, torturados ou mortos em nome da “revolução”; cedências às pressões dos movimentos integristas mais retrógrados como os *Irmãos muçulmanos (Muslim Brothers)*, etc.

Todos esses factores contribuíram decisivamente para a acumulação das dificuldades socio-económicas em toda a região, agravadas pela guerra fria entre o Ocidente e o bloco soviético até 1989 e pelo crescimento demográfico que fez mais

do triplicar a população do MENA entre 1950 e 2000, período durante o qual esta passou de 76 milhões a 284 milhões de habitantes²²⁴.

Todavia, no início do século XXI este último problema parece atenuar-se mercê da entrada do MENA na segunda fase da *transição demográfica* em que as taxas de fecundidade (número de filhos por mulher), embora ainda elevadas, passaram de seis para três ou quatro filhos por mulher na maioria dos países da região.

Assim, com a exceção de Israel e das micro-monarquias do Golfo, a generalidade dos países do MENA mantém as características de países do “terceiro-mundo” onde predomina a pobreza da grande maioria dos habitantes. Apesar dos investimentos massivos derivados da renda petrolífera, o crescimento económico entre 1970 e 1980 atingiu apenas de 1 a 2 por cento anual, com exceção da Tunísia.

Aliás, o dinheiro fácil ganho no sector petrolífero, sobretudo depois dos chamados “choques petrolíferos” de 1973 e de 1979, contribuiu decisivamente para desviar as populações de outras actividades menos remuneradoras, acelerando o colapso da agricultura e o aparecimento de uma economia informal avassaladora onde os Estados não colhem tributação fiscal significativa. Houve naturalmente progressos para alguns sectores minoritários da população, mas as desigualdades são enormes sobretudo nos países petrolíferos.

A partir dos anos 90 a opção económica do liberalismo impôs-se em todo o MENA, mas os países continuam demasiado dependentes dos preços do petróleo, o qual corresponde a cerca de 90 por cento das receitas de exportação, e quando os preços descem abaixo dos 20 dólares/barril as dívidas externas aumentam em flecha e o seu reembolso torna-se impossível.

No seguimento dessa liberalização económica o FMI fez aplicar os seus planos de ajustamento estrutural cujo principal efeito foi o agravamento das condições de vida, aumento do desemprego e revolta das populações.

Os programas de industrialização aplicados depois das independências seguiram o modelo comum à maioria dos países do Sul, América Latina e África, ou seja deram a prioridade à “*estratégia da industrialização por substituição de importações*” (ESI) que foi em toda a parte um fracasso, não pelo princípio, como muitos liberais acreditam, mas porque a ESI foi tomada como um fim em si e não como um meio. Enquanto que para a Coreia do Sul a ESI foi desde o início

²²⁴ Cf. Peter K. Cornelius (Editor), *The Arab World Competitiveness Report 2002-2003*: 38

considerada uma fase transitória de preparação para afrontar posteriormente a concorrência do mercado internacional, os países do MENA, tal como os da África Subsaariana, consideraram a ESI como um fim em si mesma, susceptível de conseguir um desenvolvimento dito “*autocentrado*”, esquecendo a fraca dimensão dos seus mercados internos, a insuficiência de recursos humanos qualificados, os efeitos nocivos do proteccionismo sobre uma economia “ao abrigo” da concorrência, cuja inércia é encorajada, etc.

Uma outra modalidade de ESI chamada “*estratégia das indústrias industrializantes*” (EII) foi prosseguida pela Argélia nos anos 70. Consistia em fortes investimentos a montante da cadeia de produção (indústrias pesadas, petroquímicas, siderurgias, etc.) e exigia consideráveis recursos financeiros só possíveis para um produtor de petróleo. No entanto a EII, sendo afinal uma modalidade da ESI, insere-se igualmente na lógica proteccionista e teve consequências semelhantes, senão ainda mais ruinosas.

O outro modelo de industrialização, conhecido como “*estratégia de industrialização pela promoção das exportações*” (IPE) necessitava de uma preparação prévia que não foi feita a tempo. Apenas a Tunísia sobretudo, e em parte o Egipto, tentaram essa via. Mas foi na Tunísia que ela teve algum sucesso, preparada por uma legislação publicada desde 1970, que favoreceu a criação de indústrias manufactureiras, sociedades mistas (Estado-grupo estrangeiro) no sector industrial exportador, o que permitiu que os empregos industriais passassem de 40 000 em 1967 a 147 000 em 1979.

Quanto ao sector rural, por toda a parte no MENA foi rompido o equilíbrio entre as capacidades da agricultura e as necessidades alimentares. Devido ao crescimento demográfico, à escassez de terra aráveis e à falta de água, a alimentação depende cada vez mais das importações agro-alimentares. Na maior parte dos países o PIB agrícola não atinge 20 por cento do PIB total, apesar de, nalguns deles, a população activa agrícola ultrapassar 60 por cento da população activa total (Mauritânia, Sudão e Iemen). Nos restantes, a população agrícola varia entre os 10 por cento e os 49 por cento, traduzindo quase sempre uma fraca produtividade.

Em 2002 a situação no Próximo Oriente é particularmente grave. Um dos recursos mais importantes da região – o turismo – ressen-te-se fortemente da instabilidade política, tanto em Israel como no Líbano, na Jordânia e nos Territórios Palestinos. Do mesmo modo os investimentos directos estrangeiros (IDE) na região diminuíram de maneira significativa desde 2001, o que significa ausência de crescimento, desemprego e pauperização das populações. Na Cisjordânia e na Banda de Gaza, a taxa de desemprego atinge, em 2002, cerca de 70 por cento da população e 60 por cento da população vive abaixo do limiar de pobreza.

A tragédia de Nova Iorque do 11 de Setembro acabou por atingir por ricochete os países árabes diminuindo as receitas do turismo de forma drástica, em especial Egipto, Jordânia, Marrocos e Tunísia. Por outro lado a própria Arábia Saudita, apesar da renda petrolífera (de 70 a 75 por cento das receitas totais de exportação), encontra-se numa situação económica cada vez mais difícil com défices orçamentais que se acumulam e uma dívida pública preocupante, para além de uma taxa de desemprego da ordem dos 15 a 20 por cento da população, o que leva à expulsão crescente dos trabalhadores estrangeiros, a maioria dos quais asiáticos.

Passa-se o mesmo no Bahrein, Koweit, Qatar, Emirados Árabes Unidos e Oman onde os trabalhadores imigrados representam entre 25 por cento em Oman e 75 por cento da população nos Emirados. Este facto relativo à mão-de-obra, não deixará de ter repercussões noutros países, como as Filipinas por exemplo, cujos emigrantes correspondem a cerca de 10 por cento dos trabalhadores vivendo no Golfo e cujas transferências bancárias equivalem a 8 por cento do PIB filipino²²⁵.

A situação é pois difícil em toda esta zona do mundo. O Egipto está mergulhado numa recessão desde 2000 e o crescimento sofreu uma queda de 5 por cento entre 2000 e 2001 e, oficialmente, de pelo menos 1,5 por cento em 2002 o que obrigou o governo a uma desvalorização da libra egípcia de 30 por cento em relação ao euro, enquanto que o défice do orçamento do Estado foi de 6 por cento em 2000-2001. Este país, a Jordânia e a Síria registaram uma importante diminuição do turismo que é justamente a principal receita em divisas das suas economias

Segundo o FMI, o crescimento da economia israelita seria mais uma vez negativo em 2002 (- 1por cento), enquanto a taxa de desemprego ultrapassa já os 10 por cento e 240 000 empregos estariam ameaçados, o que duplicaria o número de desempregados

²²⁵ Cf. *Le Monde* (Paris), 25 de Fevereiro de 2003.

neste país em 2003. Situação tanto mais grave quando se sabe que actualmente um israelita em cada cinco vive abaixo do limiar de pobreza e que os investimentos directos estrangeiros (IDE) declinaram perigosamente, mesmo se são ainda muito mais importantes do que noutros países da região, como se pode verificar pelo quadro seguinte:

QUADRO n° 2

Investimentos directos estrangeiros (IDE) no Próximo Oriente					
(em milhões de dólares)					
País	1998	1999	2000	2001	2002
Israel	1 800	2 900	4 400	3 000	183 ^(*)
Líbano	200	250	298	249	Nd
Jordânia	310	158	786	100	Nd
Territórios Palestínianos	58	19	76	51	Nd

(*) Primeiro trimestre de 2002 (Nd: Estatísticas não disponíveis)

FONTE: FMI (Citado pelo jornal *Le Monde* (Paris) de 17 de Dezembro 2002).

Nesta região o Líbano e a Jordânia são particularmente fragilizados. Foi recentemente firmado um acordo entre o FMI e a Jordânia para o período 2002-04, o que permitiu o reescalonamento da dívida externa relativamente ao Clube de Paris (1 200 milhões de dólares) poderá talvez evitar o risco de uma crise de pagamentos externos nos próximos cinco anos, mas não resolverá certamente os problemas que este país enfrenta. Tanto mais que a Jordânia depende inteiramente do Iraque para o seu abastecimento em petróleo, vendido por uma parte a um preço preferencial e, por outra parte, sob forma de doação.

A conferência da doadores do Líbano, reuniu em Paris em 23 de Novembro de 2002. Esta conferência, constituída por 17 países, entre os quais os do G7, a Comissão Europeia e as instituições financeiras internacionais, concedeu ao Líbano mais de 4 mil milhões de dólares de créditos, embora sem a participação dos EUA, dado não ter havido ainda um acordo entre o Líbano e o FMI quanto à desvalorização da libra libanesa, cuja paridade, em relação ao dólar, se mantém inalterada desde 1994, e ainda por haver recusa das autoridades do Líbano em aplicar um plano de ajustamento estrutural preconizado pelo FMI.

Quadro nº 3
Actividade económica

Países	PIB milhões USD (2001)	Exportações em milhões de USD – 2001	Importações em milhões de USD – 2001	Dívida Externa (em milhões USD e em % do PIB em 2000)	Investimento Directo Estrangeiro (milhões de USD 2000)
Arábia Saudita	173 287	68 200	32 100
Argélia	53 009	20 050	9 700	25 002 (50%)	10
Bahrain					
Egipto	97 545	4 095	13 060	28 957 (23%)	1 235
Emirados Árabes Unidos					
Eritreia	681				
Irão	118 868	26 350	16 450	7 953 (7%)	39
Iraque					
Israel	110 386	29 019	35 123	...	4 392
Jordânia	8 829	2 230	4 945	8 226 (90%)	558
Líbano	16 709	890	7 291	10 311 (61%)	298
Líbia				30 000 (180%)	
Mauritânia	1 030				
Marrocos	33 733	7 100	10 830	17 944 (49%)	10
Oman					
Paquistão	59 605	9 209	10 206	32 091 (45%)	308
Qatar					
Síria	17 938	5 410	4 290	21 657 (128%)	111
Sudão					
Tunísia	20 035	6 615	9 505	10 610 (57%)	752
Turquia		31 220	40 455	116 209 (57%)	982
Yemen					
West Bank de Gaza					
Portugal (por comparação)	108 479	23 730	37 660	...	6 227
Europa e Ásia Central		325 397	327 066	499 344	28 495

FONTE: Banco Mundial, World Development Report 2003, p. 240 (Salvo para a Líbia).

O acordo de Paris resolve temporariamente a situação do Líbano cuja dívida externa atinge 30 mil milhões de dólares, ou seja 180 por cento do PIB. Embora o governo libanês conte com um programa de privatizações em 2003, cujo montante previsto seria de 5 mil milhões de dólares, a gestão orçamental em determinados sectores é considerada calamitosa pelos investidores internacionais, pelo que as previsões não se afiguram animadoras para este país²²⁶.

Referindo-se aos problemas do Médio Oriente, o príncipe El Hassan Bin Talal, irmão do falecido rei Hussein da Jordânia²²⁷, escrevia em 2001 que “no tratado de paz de 1994 estimou-se em 35 mil milhões de dólares em 10 anos o custo global do

²²⁶ Cf. *Le Monde*, “Le Proche-Orient sous perfusion de l'étranger”, 17 Dezembro 2002.

²²⁷ Cf. El Hassan Bin Talal (ver Talal 2001), *Le Monde* (Paris), 10 de Julho de 2001.

desenvolvimento da infra-estruturas, de Marrocos à Turquia, recomendado pela cimeira de Casablanca para a África do Norte e o Próximo Oriente há pouco menos do que 7 anos. Contudo, os 300 mil milhões de dólares de despesas de armamento desde a guerra do Golfo parecem indicar que as armas e a mania dos comités ad hoc têm a primazia sobre a elaboração de um plano de estabilidade completo e detalhado a médio prazo”.

O mesmo autor propunha para o Médio Oriente o estabelecimento de uma *“comunidade regional da energia e da água que seria o equivalente do que foi a planificação estratégica extranacional inspirada por Monet e Schuman para o carvão e o aço na Europa do pós-guerra”.*

E acrescentava: *“Deixemos de encorajar o extremismo ao pretender que ele nos amedronta. Vivemos numa região onde 40 por cento da população está abaixo do limiar da pobreza e onde 45 por cento dos habitantes têm menos de 15 anos. A segurança e uma economia de rosto humano reduziriam a economia e a política do desespero a abriam caminho a um código de boa conduta”*

O “sistema financeiro islâmico”

As finanças islâmicas não são um facto recente, pois a sua prática remonta à Idade Média, nas transacções comerciais na bacia mediterrânica e na Europa, em grande parte graças aos comerciantes árabes que percorreram o Velho continente, da Andaluzia aos Países Bálticos. Nos nossos dias, mais exactamente desde 1970, assiste-se ao reaparecimento de um “sistema financeiro islâmico” que tem vindo a inserir-se desde então no sistema financeiro internacional moderno.

Por isso mesmo a palavra “*islâmico*” não deixa de surpreender um economista ocidental pouco habituado a integrar o antigo parâmetro religioso da Idade Média nos cálculos financeiros do sistema económico e financeiro mundial. Essa particularidade merece, porém, alguma atenção²²⁸.

As instituições financeiras islâmicas nasceram em 1970 e operam actualmente em mais de 75 países. A sua importância financeira cresceu desde os anos 70 e já “valia” em 2001 *“cerca de 230 mil milhões de dólares, ou seja quarenta vezes mais*

²²⁸ O assunto foi tratado, entre outros, por Beaugé 1991, Warde 2000, Warde 2001 e (tese PhD Sorbonne...)

do que em 1982”²²⁹. Foi igualmente naquele ano que surgiu a *Organização da Conferência Islâmica* (OCI).

Em 1974, na Cimeira de Lahore, a OCI decidiu criar o *Banco Islâmico do Desenvolvimento*, com sede em Djedda, com vista a lançar as base de um sistema de entreaajuda fundado nos princípios islâmicos. A seguir apareceu o *Dubai Islamic Bank* (1975), primeiro banco privado islâmico. Em 1979 o Paquistão foi o primeiro país a decretar a islamização do conjunto do sector bancário, seguido em 1983 pelo Sudão e pelo Irão.

Esta peculiar ideia dos islamitas suscita interrogações teóricas e práticas. Com efeito, se a religião era desde os primórdios favorável ao comércio (profissão exercida por Maomé) ela condenou desde sempre os ganhos gerados pela finança. O Corão diz que os lucros do comércio são diferentes dos gerados pelos empréstimo. No Corão, na Sura II, versículos 275, 276 e 278²³⁰, por exemplo, a *usura* é explicitamente condenada.

Porém a interpretação da palavra “*usura*” (*riba*) não é interpretado por todos da mesma maneira. Para uns, “*riba*” refere-se a qualquer forma de “juro fixo”; para outros designa apenas *juro excessivo*, correspondendo ao que na economia ocidental se intitula *usura* propriamente dita. Esta pode ser definida como o “*facto de alguém emprestar dinheiro exigindo uma taxa de juro superior ao costume ou à lei*”. Pode-se acrescentar que é “difícil aplicar uma definição precisa e objectiva da usura, a qual só pode ser apreciada em relação a uma taxa de juro de referência, considerada como “normal”. Em contrapartida os poderes públicos sempre sentiram a necessidade de dispor dessa referência para poder reprimir os abusos de uma tal prática”²³¹.

A atitude em relação à usura das sociedades muçulmanas não é diferente da que era tomada na Europa até ao século XVI. É sabido que o pensamento económico escolástico se opôs à usura recorrendo à Bíblia onde várias passagens reprovam a sua utilização. O Anjo na peça de Gil Vicente, *Auto da barca do inferno*, emprega o velho termo para usura: onzena:

“Ó onzena, como es fea
e filha da maldição!”.

²²⁹ Cf. Warde 2001

²³⁰ Sigo a tradução francesa de Jacques Berque, que faz autoridade. O sentido é o mesmo na tradução portuguesa, mas nesta os números dos versetos são respectivamente 276, 277 e 279.

²³¹ Bernard & Colli, *Dictionnaire économique et financier*, Paris, Seuil, 6ª ed. 1996: 1397.

A legislação secular inglesa só em 1546 promulgou uma lei permitindo a aplicação de taxas de juro até 10 por cento, lei que, após várias oscilações que reduziram gradualmente o juro máximo legal, foi confirmada em 1571.

QUADRO nº 4
Bancos islâmicos e instituições financeiras em 1996 (milhões de USD)

REGIÃO	Nº de Bancos	Capital	Total Activos	Depósitos	Reservas	Lucro líquido
Ásia do Sul	50 (31%)	\$ 962 (13%)	\$ 45 201 (33%)	\$ 27 042 (27%)	\$ 1 849 (32%)	\$ 350 (21%)
África	35 (21%)	213 (3%)	1 951 (1%)	603 (1%)	418 (/%)	39 (2%)
Sudeste Asiático	30 (31%)	136 (13%)	3 801 (33%)	1 572 (27%)	1 943 (32%)	182 (21%)
Médio Oriente	24 (14%)	4 060 (56%)	67 142 (49%)	54 288 (53%)	347 (6%)	373 (22%)
Golf Cooperation Council	19 (11%)	1 340 (18%)	18 084 (13%)	16 494 (16%)	1 095 (19%)	686 (41%)
Europa-América	8 (5%)	559 (8%)	952 (1%)	1 164 (1%)	93 (2%)	54 (3%)
TOTAL	166	\$ 7 271	\$ 137 132	\$ 101 162	\$ 5 746	\$ 1 684

FONTE: Internation Association of Islamic Banks. Citado por Ibrahim Warde 2000: 7

Nessa época o protestante Thomas Wilson (1525-1581) desencadeou uma polémica com o seu livro *Discourse on Usury* (reeditado em 1926 com uma longa introdução de 170 páginas de R.H. Tawney) argumentando inutilmente em favor da proibição medieval do juro. Em 1787 Bentham publicou *Defence of Usury* onde, como o título indica, defende a prática da usura como meio para favorecer o crescimento da economia. Finalmente em 1854 as leis da usura foram abolidas²³².

Se a proibição do juro por motivos religiosos está há muito ultrapassada nos países industrializados²³³, essa ideia continua a dificultar a progressão da economia

²³² Cf. Henry W. Spiegel, entradas “Scholastic Economic Thought”, “Usury” e “Wilson, Thomas” in *The New Palgrave – A Dictionary of Economics*, Londres, Macmillan, 1998, vol. IV, pp. 259, 769 e 923.

²³³ Até ao século XVI o juro era considerado apenas como um fenómeno monetário. A remuneração dos fundos de empréstimo era o “*preço do dinheiro*”, dependente da quantidade de moeda disponível, o que levava os mercantilistas a tentar aumentar a quantidade de ouro em circulação na economia para diminuir o custo do capital necessário às transacções comerciais. Muitos, por influência do pensamento escolástico, preconizavam uma regulação das taxas de juro para as manter a níveis baixos, mais favoráveis ao crescimento das actividades económicas. No entanto a percepção do juro não era ainda articulada com uma concepção de conjunto da formação e da repartição do produto ou do rendimento macroeconómico. Hoje o debate tem em conta outros factores como as teorias reais e monetárias do juro e faz entrar na análise da determinação das taxas de juro diversos parâmetros (Bohm-Bawerk, Fisher, Keynes, Friedman, Wicksell, etc.). No plano institucional, os Estados dos países industrializados têm promulgado legislações com vista a reprimir a usura e fixar os critérios

dos países muçulmanos na medida em que não há uma clara distinção na lei entre a prática abusiva ou imoral da *usura* (agiotagem) e o razoável (ou justo) preço do serviço prestado durante um período determinado (juro).

Num *site* islamita, na internet, é dito que “*a originalidade do sistema financeiro islâmico reside na rejeição dessa verdadeira instituição que é a taxa de juro. Assim, em vez de se basear na taxa de juro e no risco unilateral, o sistema islâmico constrói-se, no respeito da Charia, com base no princípio da mudaraba, a saber, o princípio de partilha dos lucros e do risco mútuo*”²³⁴

É certo que, mesmo nos meios muçulmanos, não há unanimidade de opiniões. É possível encontrar interpretações relativamente flexíveis junto até de certos religiosos ou na própria Universidade de Al Azhar, mas a maioria dos ulêmas permanece irredutível na sua oposição à prática do juro²³⁵ e os governos do Médio Oriente, por convicção ou pressionados pelos países mais integristas como o Irão, a Arábia Saudita ou o Sudão, não ousam apresentar soluções políticas que apontem noutra direcção, optando por ladear o problema, ceder às pressões ou juntar-se ao coro islamita.

Um economista paquistanês, num pequeno mas excelente livro²³⁶, defende que o juro numa economia concorrencial “*não é incompatível com a justiça islâmica*”²³⁷ e analisa as obras de quatro autores influentes no Paquistão: Maududi, Anwar Iqbal Qureshi, Fazlur Rahman e Syed Yaqub Shah.

Se os dois primeiros defendem uma visão a que poderemos chamar fundamentalista, os dois últimos estão muito mais próximos das teses “modernistas”. Maududi, um erudito em jurisprudência islâmica, recusa o valor do tempo bem como a equivalência entre o juro e a “renda”²³⁸, na medida, segundo ele, em que a renda se aplica a bens duráveis e à depreciação (*usura*) desses bens. Mesmo quando um empréstimo é feito para uma utilização produtiva, a recompensa do “capitalista” só seria justificada se ele compartilhasse o risco do empreendimento. Izzud-Din Pal

que a definem (entre outros, a lei pode determinar que uma taxa é usurária quando ultrapassa o dobro da taxa bancária de base - *prime rate* nos USA – por exemplo). Vd. Jessua (C.) *et alii*, *Dictionnaire des sciences économiques*, Paris, PUF, 2001; Bernard & Colli, *Dictionnaire économique et financier*, Paris, Seuil, 1996.

²³⁴ Cf. www.islam-fraternet.com

²³⁵ Cf. Ibrahim Warde, “Paradoxes de la finance islamique”, *Le Monde Diplomatique*, Set. 2001

²³⁶ Vd. Izzud-Din Pal, *Pakistan, Islam and Economics – Failure of Modernity* 2000.

²³⁷ Cf. Izzud-Din Pal, *op. cit.* 2000: 45

conclui que a força dos argumentos de Maududi, do ponto de vista económico, é pouco convincente, embora reconheça que estes levantam algumas questões pertinentes sobre o funcionamento das instituições financeiras modernas, a estabilidade do sistema de reserva e o carácter monopolista dos grandes bancos. No entanto, quando Maududi discute estas questões no domínio da ética da *riba*, transpondo as referências ao primeiro período da história islâmica para o contexto completamente diferente do sistema económico moderno, as suas posições “*tornam-se largamente irrelevantes*”²³⁹. O mesmo se passa em relação a Anwar Iqbal Qureshi, para o qual não há qualquer diferença entre a *riba* proibida pelo Corão e o juro da banca contemporânea. Ambos os autores fazem, bem entendido, abstracção da inflação.

Diferentes são, no entanto, as posições dos outros dois autores paquistaneses.

Fazlur Rahman define a *riba* como “*um exorbitante pagamento através do qual o capital é duplicado várias vezes*”. Em contrapartida na economia actual o juro ocupa o mesmo lugar do que os outros preços no mercado, pelo que, diz Rahman, “*a denúncia do sistema bancário feita por Maududi revela a sua ignorância das instituições modernas*”²⁴⁰. Izzud-Din Pal sublinha que Fazlul Rahman foi o primeiro sábio do Paquistão que propôs uma interpretação consistente da *riba*.

Por sua vez Syed Yaqub Shah mostrou-se convencido, tal como Rahman, que a rejeição do Corão era apenas contra uma espécie determinada de usura de continuada duplicação do montante inicial do empréstimo. Mas, diferentemente de Rahman, Yaqub Shah pensava que a *riba* se refere apenas a empréstimos para consumo e que o juro para empréstimos para o sector produtivo não é contrário aos preceitos do Corão acerca da *riba*. O que deve ser enfatizado não é o juro mas as boas práticas bancárias para o melhoramento do sistema financeiro favorável ao desenvolvimento²⁴¹.

Izzd-Din Pal observa igualmente que no império otomano houve um lento e gradual reconhecimento do juro comercial. Com o desenvolvimento da banca no império, o uso do juro comercial espalhou-se rapidamente. No entanto, a ênfase era

²³⁸ No entanto Calvino considerou que havia uma ligação estreita entre *renda* e *juro*. Se uma era justificada, porque não a outra? Consequentemente o uso do juro espalhou-se desde cedo nos países protestantes e, gradualmente, divulgou-se na Europa.

²³⁹ Izzud-Din Pal, *op. cit.* 2000: 49.

²⁴⁰ Izzud-Din Pal, *op. cit.* 2000: 54

²⁴¹ Izzud-Din Pal, *op. cit.* 2000: 57.

posta nas baixas taxas de juro, consideradas compatíveis com o islão²⁴². Se formos ainda mais longe na história muçulmana, é possível encontrar regimes políticos sensíveis às realidades da economia. No período Abassida (século IX) “*houve um significativo crescimento das instituições financeiras praticando técnicas bancárias modernas, incluindo câmbio de moeda, depósitos, empréstimos e uso de cheques*”²⁴³

A verdade é que impera uma total “confusão” - propositada ou de boa fé - entre *usura* e *juro*. No Corão – como na Bíblia - o conceito utilizado é “*usura*”, porventura susceptível de ser entendido num sentido lato em épocas remotas, mas claramente diferente da sua acepção moderna.

Aliás, não é principalmente no sistema bancário do capitalismo avançado ocidental que se praticam em geral “juros usurários”. Nos países desenvolvidos, em períodos normais onde a concorrência cumpre o seu papel, o nível de taxa de juro exigida pela banca é, *grosso modo*, determinado pelo rendimento esperado dos investimentos a efectuar, ou pelo o rendimento financeiro médio dos principais títulos representativos de empréstimo de longo prazo, como as taxas de rendimento das acções e obrigações na Bolsa, as quais têm em conta as cotações das acções, o juro nominal das obrigações, as condições que caracterizam o regime dos títulos (vantagens fiscais, prémios de emissão e de reembolso, etc.).

O mesmo não acontece nos países pobres ou ditos “*em desenvolvimento*”, onde, tanto a ineficiência estrutural do sistema bancário quanto a escassez de oportunidades de investimento, conduzem a distorções e a estrangulamentos económicos graves. Nas zonas rurais desses países, muçulmanos ou não, essas circunstâncias favorecem o aparecimento de uma classe de agiotas que, à margem do sistema bancário, faz empréstimos usurários aos camponeses (em muitos casos da ordem dos 300 por cento, ou mais, ao ano) que são claramente formas de espoliação senão mesmo de escravização²⁴⁴.

Numa tese de “doutoramento de Estado”, defendida na Universidade de Paris em 1988 e publicada dois anos depois²⁴⁵, Hamid Algabid, Secretário Geral da conservadora “*Organização da Conferência Islâmica*” referindo-se ao tempo de Maomé, reconhecia: “*Na Meca, encruzilhada comercial onde os habitantes*

²⁴² Izzud-Din Pal, *op. cit.* 2000: 64

²⁴³ Izzud-Din Pal, *op. cit.*, 2000: 64.

²⁴⁴ Vd por exemplo: Muhammad Yunus, *Banker to the Poor*, trad. fr.: *Vers un monde sans pauvreté*, Paris, Lattès.

²⁴⁵ Vd. Algabid (Hamid), *Les banques islamiques*, Paris, Economica, 1990.

*combateram durante um tempo o Profeta, os banqueiros emprestavam correntemente a 100 por cento e o prolongamento no tempo implicava muitas vezes uma nova duplicação*²⁴⁶.

QUADRO nº 4
Bancos Islâmicos em 1982

Nome do Banco islâmico	Sede
Al Baraka America Bancorp Inc	Huston, Texas
Al Baraka International Ltd	Londres
Al Baraka Islamic Bank	Karthoun
Al Baraka Islamic Investment Bank BSC (EC)	Manama
Al Baraka Turkish Finance House	Istambul
Al Rajhi co Eor Islamic Investment	-
Bahrain Islamic Bank BSC	Manama
Bahrain Islamic Investment co BSC	Manama
Banque Al Baraka au Bangladesh	Dhaka
Banque Al Baraka Mauritanienne Islamique	Nouak Chott
Banque Islamique Internationale	Luxembourg
Banque Islamique Internationale du Danemark	Copenhague
Banque Islamique Jordanienne de Crédit d'Investissement	Amman
Beit Ettamouil Saudi Tounsi	Tunis
Dar Al Maal Al Islami SA	Cointrin
Dar Al Maal Al Islami Trust DMI	Nassau
Dar Al Maal Al Islami	Jeddah
Dar El Maadi El Islami	Genève
Dubai Islamic Bank	Dubai
European Islamic Bank	Nassau
Faisal Finance Institute	-
Faisal Islamic Bank (Sudão)	Khartoun
Faisal Islamic Bank of Egypt	Cairo
Faysal Finance Institution AS	Istambul
International Turkey Systems Comp KSC	-
Islamic Bank for Western Sudan	Khartoun
Islamic Bank System Inter Holding SA	-
Islamic Consultancy Company	Nassau
Islamic Development Bank	Jeddah
Islamic International Bank for Investment & Development	Cairo
Islamic Investment and Development Company	Cairo
Islamic Investment co	Amman
Islamic Investment Company (Sudão) Ltd	Khartoun
Islamic Investment Company of the Gulf	Jeddah
Islamic Investment Company of the Gulf	Cairo
Islamic Investment Company of the Gulf	Doha
Islamic Investment Company of the Gulf (Sharjah)	Sharjah
Islamic Investment Company of the Gulf (Sharjah)	Abu Dhabi
Islamic Investment CY Ltd	Nassau

²⁴⁶ Cf. Algabid, *op. cit.*: 32.

Nome do Banco islâmico	Sede
Islamic Solidarity Fund (ISF)	Jeddah
Islamic Takafol Company	
Jordan Islamic Bank for Finance & Investment	Amman
Kuwait Finance House	Safat
Massraf Faysal Al Islami (Jersey) Ltd	St-Helier
Massraf Faysal Al Islami de Guinée	Conacri
Massraf Faysal Al Islami du Niger	Niamey
Massraf Faysal Al Islami du Sénégal	Dakar
Massraf Faysal Al Islami of Bahrain	Karachi
Massraf Faysal Al Islami of Bahrain	Manama
Massraf Faysal Al Islami of Bahrain EC	Jeddah
Massraf Faysal Al Islami UK Ltd	Londres
Qatar Islamic Bank	Doha
Société Al Baraka d'Investissement	Londres
Société Al Baraka d'Investissement et de Développement	Jeddah
Société Internationale Arabo Thaïlandaise Ltd	Bangkok
Sudanese Islamic Bank	Khartoun
Tadamon Islamic Bank	Khartoun
Tadamon Islamic Company for Agricultural Development	Khartoun
Tadamon Islamic Company for Service Ltd	Khartoun
Tadamon Islamic Company for Trade & Investment	Khartoun

FONTE: BEAUGÉ (Gilbert), Coordonné par, *Les capitaux de l'Islam*, Paris, CNRS, 2^a ed. 2001, p. 29.

Essa foi certamente uma das razões porque o Corão insiste na questão da usura em quatro Suras (capítulos) onde esta é mencionada em ocasiões diferentes: XXX, 39; IV, 160-162; III, 130-132; II, 275-280.

Algabid assinala a sura XXX, versículo 39 onde está escrito, segundo a sua tradução para francês: *“L'intérêt usuraire que vous versez pour accroître le biens d'autrui...”*.

No entanto, nas outras versões de que disponho, este versículo não é traduzido exactamente da mesma maneira: a palavra *“intérêt”* (juro) não aparece nas outras traduções, apenas o termo *“usura”*.

Na tradução de Jacques Berque lê-se: *“Ce que vous donnez en usure pour grossir sur les biens d'autrui ne grossira pas auprès de Dieu”* (XXX, 39).

Na tradução de 1958 de Edouard Montet:

“Et ce que vous livrez à l'usure, pour l'augmenter avec les biens des autres hommes, ne sera pas accru auprès d'Allah (...)” (XXX, 38).

Na tradução portuguesa: *“Tudo o que vós emprestais com usura a fim de que possa aumentar nos bens do povo não aumenta à vista de Allah”*

Julgo que há alguma ambiguidade na utilização da palavra “juro” por H. Algabid – como se quisesse desviar a atenção de “usura” para “juro” – o que, podendo ser legítimo, não é certamente objectivo.

Tanto assim é que várias autoridades religiosas do século XIX já tinham assinalado a diferença entre “juro” e “usura”, argumentando que o que está em causa é a “usura duplicada” e não o juro moderado (simples). Para isso baseavam-se no versículo 130 da Sura III, transcrito por Algabid na página 35 da sua obra:

“O vous qui croyez! ne vivez pas de l’usure produisant plusieurs fois le double...”(III, 130).

O mesmo versículo na tradução de Jacques Berque:

“Vous qui croyez, ne mangez pas de l’usurair, doublement redoublé (du principal)...”

E na tradução portuguesa:

“Oh vós que credes, não devorai usura que envolva diversas adições...”

Tudo leva a crer, de facto, que a “usura” implica taxas de juros muito altas que duplicam o capital, necessariamente em pouquíssimo tempo e por isso mesmo usurárias. Se os juros cobrados fossem em geral modestos, não teriam certamente sido objecto de tanta atenção das religiões.

Maxime Rodinson é da opinião que *“a palavra significa “aumento”. Não parece que se trate de um simples juro no sentido em que tomamos o termo. Tudo indica que se trata da duplicação da soma devida (capital e juros em dinheiro ou em natureza) quando o devedor não podia pagá-la no fim do prazo de reembolso”*²⁴⁷.

Mais adiante, o mesmo autor escreve: a proibição da *riba* encontra-se no Corão, mas foram os “doutores posteriores” que se esforçaram *“pela exegese de a interpretar e definir. Ignorava-se na realidade o que era exactamente a riba (...). As interpretações da palavra e do preceito foram muito variadas (...). Em todo o caso, os resultados a que se chegava são injustificáveis, para falar com rigor, pelo texto corânico. Eles só puderam ser legitimados pelas alegadas sentenças do Profeta de que nada garante a autenticidade”*²⁴⁸

²⁴⁷ Maxime Rodinson, *Islam e capitalismo*, 1966: 31.

²⁴⁸ Maxime Rodinson, *op. cit.* 1966: 35.

Hamid Algabid contesta a tese segundo a qual o conceito de “usura” se referiria somente à prática de juros muito altos (juros compostos) e não aos juros moderados (juros simples), porque, segundo ele, *“isso significaria que são os juros compostos que são proibidos. Contudo um juro simples chega igualmente a duplicar a soma inicial no fim de um período sem dúvida mais longo, mas a duração não muda nada ao próprio acto”*²⁴⁹.

A observação de Algabid não deixa de ser curiosa, sobretudo porque este economista parece raciocinar como se a inflação não existisse em economia ou fosse sempre igual a zero. Ora, de uma forma ou doutra, a inflação existe e quem empresta não o faz naturalmente por razões caritativas mas para atingir na prática o que em termos económicos se chama uma *“taxa de rentabilidade”*. Obviamente, se a taxa de inflação efectiva for superior à taxa de juro praticada (nominal), no fim de um certo período é o credor quem fica a perder e não o devedor (taxa de juro real negativa)²⁵⁰.

Por outro lado a diferença que há entre juros simples e juros compostos não é apenas uma questão de “duração” como diz Algabid. Para além da *“duração”* há ainda o *“montante”* em causa, a *“raridade”* do capital, os *“custos de oportunidade”* e o factor psicológico (*confiança*), parâmetros que também determinam a taxa de juro.

Enfim, se na modalidade dos juros simples, os juros não são incorporados no capital, na fórmula dos juros compostos o juro é acrescentando ao montante em dívida no fim de cada período e esse juro rende ele próprio juros.

É certo que tanto os juros simples como compostos podem duplicar a quantia inicial embora em períodos bastante diferentes, daí Algabid dizer que a duração *“não muda nada ao acto”*. Em teoria é verdade, mas para além do problema não ser apenas uma questão de “duração”, como já indiquei, também se poderia acrescentar que é duvidoso que os devedores, quando incapazes de reembolsar ou de amortizar determinado empréstimo em fim de período, partilhem essa opinião.

²⁴⁹ Algabid 1990: 39

²⁵⁰ É o que diz igualmente Ibrahim Warde: *“...Some have raised the issue of the inflationary nature of the contemporary economy. The prohibition of riba would then apply to real interest (...) as opposed to nominal interest. Otherwise, the absence of interest in a inflationary period would amount to negative real interest, which would penalize lenders and subsidize borrowers”*. Cf. I. Warde, *Islamic Finance...* 2000: 56

Não deixa de ter interesse recordar o testemunho de Sayyid Qutb²⁵¹ que foi o principal teórico dos radicais egípcios - *Muslim Brothers* - e que é hoje uma das referências inspiradoras dos islamitas.

Qutb foi, como o paquistanês Maududi (ou Mawdudi)²⁵² que viveu no período 1903-1979, um dos mais violentos e intransigentes integristas muçulmanos.

Para ele todas as correntes filosóficas e da psicologia, todos os estudos sobre a moral e as doutrinas sociais fazem parte do pensamento da *jahilia* (pensamento não islâmico).

O mito da cultura património da humanidade que não tem nem pátria, nem raça, nem religião, só se pode aplicar às ciências exactas e suas aplicações científicas, diz Qutb, “*não se podendo ultrapassar esse domínio para entrar em explicações filosóficas sobre a natureza do ser humano, das suas actividades, da sua história, literatura, arte e todas as expressões poéticas. São algumas das armadilhas da judiaria mundial*”²⁵³.

No seu livro mais conhecido, *Social Justice in Islam*, Qutb condena também a usura²⁵⁴ e escreve sobre a duplicação do capital: “*This is not a case of prohibiting merely doubling and redoubling, while allowing smaller grains; the mention of doubling is no more than an emphasis on actual fact, a description of what take place. This prohibition strikes rather at the very root and principle of usury*”²⁵⁵.

Por outras palavras, quer se trate de juro moderado ou de juro elevado, tudo é “usura” (*riba*, nos países árabes).

No entanto, dos exemplos que Qutb apresenta deduz-se que todos se referem a práticas abusivas de juro usurário: “*No man of wealth may pounce on the hour of his fellow’s need as an opportunity for taking advantage of his position in order to demande a returne of more than he has given. Sometimes such need is for necessary food, for medicine for the treatment of disease, for expenses on education or other things; then the alternative is either that all these things be left unattended to or that*

²⁵¹ Sayyide Qutb segundo, em geral, a grafia inglesa, ou *Saïed Kotb* ou *Qotb* se se optar pela grafia utilizada por certos autores de língua francesa.

²⁵² O doutrinário paquistanês Maududi (ou Mawdudi) “apoiou o regime sanguinário de Dhia Ol Hak em contrapartida da aplicação de castigos corporais e da colaboração com os serviços de informações secretas americanos para combater o regime comunista no Afeganistão. Vd. H. Mannaa, “Fondamentalisme et violence dans les sociétés arabes et islamiques”, *Revue arabe des droits de l’homme*, 1996, nº 3, p. 55. Citado por Mohamed Charfi 1998: 51, nota 74.

²⁵³ S. Qutb, *Marcos na estrada* (em árabe), citado por Mohamed Charfi 1998: 51-52.

²⁵⁴ Note-se por curiosidade que Qutb cita erradamente a fonte corânica ao indicar III, 125 em vez de III, 130. Vd Sayyid Qutb, *Social Justice in Islam* 2000: 148.

*the wealthy man have his way with the needy, given them a little and demanding a large return. Thus he injures them by the financial power that he wields, so that either they have to slave unremittingly to pay the usurer his interest, or their debt doubles itself year after year*²⁵⁶.

Mais adiante: a usura “*represents a method of amassing a vast amount of capital wealth that does not depend on effort or labor*”²⁵⁷. A sua conclusão do ponto de vista económico é que o dinheiro deveria ser emprestado aos necessitados sem juro algum (*ibidem*)...

Apesar da sua declaração de principio segundo a qual o juro (pequeno ou grande) é sempre reprovável e conduz ao mesmo resultado, Qutb não só é incapaz de demonstrar que o juro não usurário está incluído na *riba* corânica, como todos os exemplos que evoca são contraditórios com essa tese. Com efeito é pouco provável que juros módicos pudessem estar na origem de “grandes retornos de capital” e do enriquecimento ilícito do credor, permitindo dessa maneira “escravizar” o devedor...

A corroborar o que se tentou demonstrar anteriormente sobre a diferença entre juro (moderado) e usura no próprio Corão, em 1989 o então *mufti*²⁵⁸ do Egipto, a maior autoridade religiosa do país, Muhammad Sayyed Tantawi, actualmente presidente da universidade de Al-Azhar, proeminente autoridade social, política e religiosa no mundo muçulmano, publicou uma *fatwa* (proclamação ou parecer jurídico-religioso) que autorizava o juro²⁵⁹. Nessa interpretação do dogma, o Cheikh Tantawi bania apenas o juro “excessivo” (usura), no que acabou por ser apoiado pelos 21 “sábios” que participam no Conselho Islâmico Superior que decretaram lícitos os juros sobre depósitos bancários.

Anna Borrel²⁶⁰ considerou que “*por esta simples decisão, é toda a razão de ser dos ‘bancos islâmicos’ que a autoridade religiosa egípcia põe em causa*”.

²⁵⁵ Sayyid Qutb, *op. cit.*: 148

²⁵⁶ Sayyid Qutb, *op. cit.*: 149 (sublinhado por mim A.T.). A tradução em língua inglesa é da responsabilidade de John B. Hardie e a sua revisão de Hamid Algar.

²⁵⁷ Sayyid Qutb, *op. cit.* 150 (sublinhado por mim).

²⁵⁸ Mufti: jurisconsulto habilitado a emitir pareceres jurídicos em matéria religiosa. No século XVI, no império otomano, o grande mufti de Istambul, pertencendo à escola jurídica hanafita, era o segundo personagem do Estado depois do soberano. Nos países árabes onde há várias escolas jurídicas, a situação é mais complicada. Em todo o caso o “grande mufti do Egipto” é um personagem considerável. Cf. D. et J. Sourdel, *Dictionnaire historique de l’islam*, Paris, PUF, 1996.

²⁵⁹ Cf. Ibrahim Warde, *Islamic Finance in the Global Economy* 2000: 57.

²⁶⁰ Anna Borrel, “Al-Azhar autorise l’usure”, in: www.afrik.com

O mesmo Cheikh Tantawi lançou mais tarde (1995) ataques frontais contra os bancos Islâmicos acusando-os de hipocrisia e de utilização enganosa da palavra “islão” no seu nome e censurou os bancos ocidentais que criam delegações “islâmicas” apenas para captar a procura de produtos financeiros com esta denominação.

No que se refere ao Egito, os bancos islâmicos têm por enquanto uma importância relativamente pequena na economia deste país. Apenas três bancos islâmicos estão aí presentes: o *Banco Fayçal Islâmico*, o *Banco de Financiamento egípto-saudita* e o *Banco Islâmico Internacional para o Investimento e o Desenvolvimento*. Em 2001 o total dos depósitos nesses três bancos era de 12,3 mil milhões de libras egípcias, montante a comparar com os 195,6 mil milhões da banca comercial.

Há, por outro lado, uma certa desconfiança das autoridades egípcias em relação às instituições financeiras islâmicas devido a escândalos que as atingiram entre 1984 e 1988 e que ocasionaram perdas calculadas em 15 por cento do produto nacional bruto do Egito, como foi igualmente apontado por Ibrahim Warde (Warde 2000). Não é portanto de estranhar que a Universidade de Al-Azhar, que depende do governo egípcio, tivesse tido na questão do juro uma atitude mais “liberal” do que autoridades religiosas doutros países. Isso não lhe retira o mérito da decisão, mas permite redimensioná-la.

Resta ainda esclarecer se a palavra “usura” no próprio Corão se refere apenas a taxas de juro exorbitantes (como me parece lógico) ou se inclui nessa definição as taxas moderadas.

Algabid pensa que o conceito engloba tudo e observa, contraditoriamente, que o termo árabe para usura é “riba”, mas que “riba” é ainda “bem mais forte” do que o conceito de “usura”, acrescentando em seguida, sem prova, que a riba “recobria qualquer forma de juro”. Esta interpretação axiomática é bastante frágil como o demonstra a decisão de Al-Azhar acima referida.

Por seu turno, Ibrahim Warde reconhece que a tradição islâmica não contesta o princípio de remuneração do dinheiro emprestado, mas apenas se opõe ao aspecto “fixo e pré-determinado” do juro e o que este implica em matéria de equidade e de potencial exploração do devedor. Assim, o islão preconiza sobretudo a partilha equitativa, em partes iguais, dos riscos e dos benefícios, associando o credor ao devedor, como nos primeiros tempos do islão.

Na sua visão *multiculturalista*, os islamitas julgam esta forma de “finança associativa” melhor adaptada às necessidades económicas do mundo islâmico e às exigências morais da religião, como se o contexto muçulmano tivesse, no plano económico, particularidades que justificam uma excentricidade em relação à universalidade dos mecanismos que regem o *sistema económico mundial*, segundo a expressão de René Passet, e no qual as actividades económicas e financeiras islâmicas estão totalmente mergulhadas. Imaginar o contrário é, mais uma vez, jogar com as palavras.

Inventar, entre outros “*islamismos*” (na arte, na literatura, na economia, etc.), uma “*ciência islâmica*”, distinta da ciência universal, como os islamitas pretendem, é uma nova utopia que só poderá agravar o imobilismo e reforçar o atraso. As razões evocadas (religiosas, culturais), propriamente multiculturais e relativistas, servem apenas para camuflar os verdadeiros motivos: assegurar o poder político aos grupos sociais mais conservadores ameaçados pela modernidade.

Os islamitas sustentam ainda que a banca clássica privilegia os detentores de capital ou os bens susceptíveis de serem hipotecados, enquanto que a finança associativa favorece os empresários dinâmicos mas pouco fortunados, ao mesmo tempo que os encoraja a integrar os circuitos económicos produtivos. A isso acrescenta-se o reforço da dimensão caritativa, graças à gestão dos “*fundos da Zakat*” (esmola legal)²⁶¹ que facilitam a concessão de donativos para lutar contra a pobreza e a exclusão. O princípio é teoricamente justificado, mas a verdade é que há provas de que a *zakat* - avaliada em cerca de dez mil milhões de dólares por ano – não se limita a obras de caridade.

Grande parte do dinheiro recolhido a título de *zakat* circula de mão em mão e não através dos circuitos bancários normais, o que torna a sua afectação opaca e impossível de controlar. Sabe-se, não obstante, que serve igualmente para financiar o projecto político de propagação do islão (*dawa'a*), assegurar a influência ou dominação da Arábia Saudita wahabita sobre o mundo sunita e árabo-muçulmano, alimentar financeiramente organizações integristas e/ou terroristas nas mais diversas regiões do mundo, da América ao sudoeste da China, passando pela Europa, a África do Norte, o Paquistão, as Filipinas ou a Indonésia.

²⁶¹ A Zakat é a “esmola legal” – semelhante ao dízimo cristão – um imposto fazendo parte dos “pilares do islão” e que tem por finalidade purificar do pecado. Cf. Sourdel, *Vocabulaire de l'islam*, Paris, 2002. É feita abundante menção à “esmola” em vários versículos de 30 Suras do Corão.

A Arábia Saudita e o terrorismo islamita

O relatório ao Conselho de Segurança das Nações Unidas, já aqui citado, inclui mesmo a lista nominal de 7 importantes personalidades sauditas que comprovadamente financiaram a Al Qaeda:

- Kahlid bin Mahfouz – banqueiro
- Saleh Abdullah Kamel – banqueiro
- Abdullah Suleiman al Rajhi – banqueiro
- Adel Abdul Jalil Batterjee – homem de negócios
- Mohammed Hussein al Ampoudi – homem de negócios
- Wa’el Hamza Julaidan – homem de negócios
- Yasin al Qadi – homem de negócios

Segundo aquele relatório, para além de individualidades, há também envolvimento de importantes instituições de caridade sauditas no apoio financeiro à Al Qaeda, entre as quais:

- Al-Haramain Islamic Foundation
- Benevolence International Foundation (Al-Bir Society)
- International Islamic Relief Organization (IIRO)
- Muslim World League (MWL)
- Rabita Trust
- World Assembly of Muslim Youth (WAMY)

Num outro relatório oficioso intitulado “O financiamento do terrorismo”, publicado em Outubro de 2002, o *Council on Foreign Relations* de Nova Iorque constava que “*é tempo de dizer claramente o que as entidades oficiais recusaram dizer até aqui: desde há anos que pessoas e organizações caritativas instaladas na Arábia Saudita têm sido uma fonte de financiamento para a Al-Qaeda, e há anos que as entidades oficiais sauditas ignoram o problema*”²⁶². Já em Outubro de 1998 a imprensa americana denunciava ligações estreitas entre o *Comité de Socorro Islâmico Mundial* e Ben Laden²⁶³.

No preâmbulo ao seu relatório apresentado ao Presidente do Conselho de Segurança das Nações Unidas, intitulado *Terrorism Financing – Roots and trends of Saudi terrorism financing*, que citámos anteriormente, Jean-Charles Brisard afirma ainda que o movimento terrorista da Al-Qaeda terá recebido da Arábia Saudita nos

²⁶² Citado em Encel et Guez, *La grande alliance...* 2003: 50.

²⁶³ Cf. Encel et Guez, *La grande alliance...*, *op. cit.*: 53

últimos 10 anos, com origem em “*ricos homens de negócios e banqueiros, entre 300 e 500 milhões de dólares que representam cerca de 20 por cento do PNB saudita, através de uma rede de organismos de caridade e empresas de fachada, em particular das instituições bancárias islâmicas*”²⁶⁴

Também num livro publicado em 2001, Jean-Charles Brisard e Guillaume Dasquié, escreviam que a “*quase totalidade das redes islamitas implantadas no Próximo Oriente, na África e no Ocidente, serão financiadas por Estado saudita e por via de instituições islâmicas internacionais que ele controla: Organização da Conferência Islâmica (criada em 1970), a Liga Islâmica Mundial (ONG com objectivos missionários, criada em 1962) e sobretudo as holdings e bancos sauditas como o Faisal Islamic Bank, Dar al-Mal, Dallah Al-Baraka*”²⁶⁵.

Os 4 000 príncipes que dirigem o reino financiam os movimentos islamitas “*como outrora se compravam indulgências*”, como por exemplo Youssef Djamil Abdelatif, rico financeiro saudita e accionista da Sony que ofereceu um milhão de dólares ao movimento terrorista argelino FIS. Foram igualmente os sauditas que ofereceram nos anos 90 “*a Ossama Bin Laden todos os meios das suas ambições no plano financeiro e logístico. E essa relação subsistirá, digam os sauditas o que disserem, até uma época muito recente, para lá do exílio sudanês, para lá também dos numerosos atentados que puderam ser-lhe atribuídos (...). Ossama Bin Laden dirá, aliás, numa entrevista não publicada acordada em Abril de 1995 a um jornalista do quotidiano France Soir que ‘os sauditas (o tinham) escolhido para ser o seu representante no Afeganistão*”²⁶⁶.

Neste livro os autores denunciam ainda inúmeras ligações de personalidades sauditas com actividades suspeitas ou comprovadamente em ligação com ataques terroristas, como por exemplo no Quénia.

Os abundantes elementos de informação que apresentam permitem-lhes dizer : “*Fala-se muito de ‘terrorismo de Estado’ quando se trata da Líbia ou do Irão. A Arábia Saudita é poupada de figurar nas listas negras pela simples razão que é incontornável na cena petrolífera mundial. Sem essa riqueza é provável que estaria*

²⁶⁴ Jean-Charles Brisard, *Terrorisme Financing – Roots and trends of Saudi terrorism financing – Report prepared for the President of the Security Council, United Nations, New York, Dec. 19, 2002.*

²⁶⁵ J.C. Brisard et G. Dasquié, *Ben Laden – La vérité interdite*, 2001: 109.

²⁶⁶ Brisard et Dasquié 2001: 113. A entrevista citada com Bin Laden foi publicada no hebdomadário francês *Le Point* n° 1513 de 14 de Setembro 2001.

bem colocada em tais listas”.²⁶⁷ Bin Laden não passa de uma figura emblemática de jogadas e de interesses religiosos e financeiros que “*subentendem o regime saudita*”. O que está verdadeiramente em jogo é outra coisa: “*reside na nossa capacidade de pôr em causa o apoio político e financeiro dado pela Arábia Saudita aos movimentos fundamentalistas no mundo, tendência pesada, contínua e sem dúvida duradoura se o Ocidente não conseguir travar esta ‘marcha forçada’ do reino*”²⁶⁸

O sistema financeiro islâmico baseia-se nos princípios de comandita (*mudaraba*) e de associação (*musharaka*), é completado pela remuneração dos depósitos e regido pelo princípio de partilha de ganhos e perdas: as contas de poupança seriam remuneradas ou não segundo os benefícios auferidos pela instituição bancária. No plano técnico é a tese dos islamitas.

Apesar do retrato idílico assim traçado por Warde, este não deixa de salientar que a finança de parceria se revelou decepcionante e não deu lugar a investimentos lucrativos nos países muçulmanos.

Na verdade, como assinalou Roland Jacquard, estes bancos embora muito ricos em depósitos, nunca realizaram no plano internacional senão operações menores e nenhum deles se coloca entre os dez primeiros estabelecimento financeiros mundiais. Os bancos islâmicos, de facto ricos e poderosos, são quase sempre marginalizados nos mercados financeiros internacionais. R. Jacquard acrescenta que ao recolher e converter em divisas fortes o dinheiro do comércio informal ou do mercado negro do conjunto dos países muçulmanos e de certos países africanos, esses estabelecimentos funcionam mais como casas de câmbio do que como bancos de depósitos. Foi esse método que lhes permitiu manipular somas consideráveis que escapavam até então ao sistema bancário clássico²⁶⁹.

A despeito das vultuosos fluxos financeiros, os contrangimentos impostos pela *charia* (os insólitos conselhos de administração dos bancos islâmicos são controlados em parte por financeiros e em parte por religiosos antediluvianos) dificultam ou paralizam, como é óbvio, o adequado exercício de actividades compatíveis com o funcionamento de uma economia de mercado. Não é para admirar que muitos bancos islâmicos coloquem uma parte importante dos seus fundos no Ocidente e, quando podem, se entreguem frequentemente a operações tortuosas.

²⁶⁷ Brisard et Dasquié *op. cit.* 2001: 130.

²⁶⁸ Bisard et Dasquié, *op. cit.* 2001: 131

²⁶⁹ Cf. Roland Jacquard, *Au nom d'Oussama Ben Laden* 2003: 236-237.

O que permite pensar que, quando defrontados com as duras leis da economia os bancos islâmicos perdem a pose benfeitora e “ética” e, no plano legal pelo menos, não actuam de modo muito diferente dos bancos ocidentais, sem contar as actividades ilícitas praticadas sob contestáveis pretextos religiosos.

Aliás nem sequer têm escapado a um certo número de escândalos muito pouco morais, incluindo o crime de “associação de malfeitores”, como se verificou no caso do BCCI, *Bank of Credit and Commerce International* de Agha Hasan Abedi, implicado no tráfico de armas e de droga, no financiamento do terrorismo e no suborno de líderes e de figuras políticas de primeiro plano, incluindo nos países ocidentais²⁷⁰. As desventuras em 1984 do banco *Dar al Maal Islami* (DMI), imatriculado nas Bahamas e filial do *Faysal Islamic Bank Group*, deveu-se a arriscadas e pouco claras operações de especulação. Sabe-se igualmente que o banco *Dellah al-Baraka* controla o Banco Islâmico Internacional (IBI) o qual tomou o nome, em França, de *Groupement Islamique de France*, e esteve em parte na origem do movimento terrorista islamita argelino, o FIS²⁷¹.

É permitido concluir que as finanças islâmicas, tão vigiadas pelos austeros poderes religiosos, não escapam ao pecado...

Parece que o sistema registou nos anos 1980-90 um forte crescimento decorrente de vários factores: mutações tecnológicas, desregulamentação por efeito da globalização, etc., o que terá provocado um esforço (bem ocidentalizado) de adaptação a novas necessidades.

Hoje, afirma Ibrahim Warde, a rede financeira islâmica “*reflecte a diversidade do mundo muçulmano*”. Mesmo os países que procederam à islamização completa das suas economias tomaram medidas de “modernização” que lhes permitiram contornar os debates teológicos sobre a “*riba*”. Por exemplo, obtenção de lucros a partir de comissões e de tarifação de serviços, em vez do diferencial de juros entre créditos e depósitos. Certos aspectos económicos foram valorizados, como o direito à propriedade privada e a livre iniciativa. Ao mesmo tempo, a importância crescente dos contratos ou da caridade privada favoreceram uma maior compatibilidade entre estas novas opções e o *Consenso de Washington*, permitindo que a religião fosse “*invocada para desregulamentar, privatizar ou reduzir os serviços públicos*”.

²⁷⁰ Vd. Naylor, *Wages of Crime* 2002. Para um relatório extenso sobre as actividades deste banco ver: www.apfn.org/apfn/BCCI.htm

²⁷¹ Cf. Roland Jacquard, *Au nom d'Oussama Ben Laden*, *ibid.*

Esta interpretação terá sido utilizada para modernizar o sistema financeiro de alguns países (Malásia, Bahrein), afrontar determinadas classes de rendeiros retrógrados, ou combater franjas do sector privado refractário ao ajustamento estrutural²⁷².

Mas nada disso impede que a pretendida “ética” ou “superioridade moral” do *sistema financeiro islâmico*, tal como está concebido, escape à acusação de “hipocrisia” que lhe é frequentemente atribuída.

Por duas razões:

Em primeiro lugar porque se as taxas de juro não são explicitamente aplicadas, o *pagamento de serviços, comissões diversas, etc.*, que as substituem, em última análise não passam de subterfúgios para chegar sensivelmente ao mesmo resultado. Como diz um autor, a “especificidade dos instrumentos bancários e financeiros reside numa bateria de astúcias jurídicas inventadas para ladear a proibição dos empréstimo com juros (...). Essa astúcia permite toda a espécie de operações financeiras similares às executadas pelos institutos bancários tradicionais sem especificidade islâmica, que funcionam com parceiros dos institutos bancários e dos centros financeiros tradicionais de Wall Street, da City de Londres, dos bancos suíços. Estamos assim confrontados com uma espécie de interpenetração dos bancos islâmicos e dos circuitos financeiros ocidentais. Há alguns anos a União dos Bancos Suíços e o Crédito Suíço abriram no Próximo-Oriente, na Malásia e nas Filipinas, “*Islamic Banks*”, quer dizer, balcões que funcionam especificamente segundo as regras do direito muçulmano”²⁷³. O mesmo aconteceu com a Citybank que abriu, em 1996, no Bahrein a sua primeira “agência islâmica”²⁷⁴;

Em segundo lugar porque é pouco sério, como já vimos, alimentar a confusão entre “usura” – que é reprimida nos países ocidentais – e “juro” legalmente regulamentado e, em geral, praticado em termos aceitáveis ou que, pelo menos, nada tem a ver com a *usura* propriamente dita.

²⁷² Vd. Georges Corm, “À quand l’ajustement structurel du secteur privé dans le monde Arabe?”, *Le Monde Diplomatique*, Dezembro 1994.

²⁷³ Cf. Anónimo, “Les finances de l’Islamisme”: <http://pourinfo.ouvaton.org>

²⁷⁴ Cf. *La Vie Économique* (Marrocos).

Noutro local, o mesmo autor (I. Warde) pretende que “*em definitivo a atracção da finança islâmica explica-se sobretudo pelos excessos da finança global*”²⁷⁵, o que não é muito esclarecedor.

Na prática o sistema financeiro islâmico continua dividido entre um *sistema convencional* mais ou menos secularizado e um *sistema de finanças “ético”*, contradição tão paradoxal como a *americanização* de sociedades muçulmanas de que a Arábia Saudita é um exemplo (incitação ao consumo e ao imediato) conjugada com a procura do “*específico*” (tradição islâmica).

Diz A. Meddeb que estes fenómenos têm por emblema “*o embuste dos bancos islâmicos*” que pretendem adaptar “*o investimento financeiro à lei divina que proíbe o juro, assimilado à usura*”²⁷⁶.

Os bancos islâmicos são a dimensão tecnicamente mais evidente – mas não a única – da acção financeira dos países árabes produtores de petróleo, com especial destaque para a Arábia Saudita que surge cada vez mais como o verdadeiro *núcleo duro* da nebulosa islamita.

A seita saudita do *Wahabismo* e a facção dos *Irmãos Muçulmanos* do Egipto, actuam em conjunção e são agentes poderosos do islamismo integrista no Médio Oriente. Mas o principal accionista do sistema bancário islâmico e financiador das acções ao serviço do proselitismo islamita (ou melhor: wahabita) é sem dúvida a Arábia Saudita.

Entre os bancos mais conhecidos citam-se o Al Baraka e o Dar al-Mal al-Islami (DMI). A maioria dos bancos islâmicos tem a sua sede social no Ocidente, nomeadamente nos Estados Unidos e nas Bahamas (DMI).

É extremamente difícil ligar a actividade bancária islâmica a financiamentos directos de movimentos políticos – radicais ou moderados -. Segundo a maioria dos especialistas, tais operações não deixam rastros escritos, razão pela qual são geralmente chamadas operações de “*branqueamento ao contrário*”.

A expressão significa que, diferentemente do branqueamento de capitais resultante do narcotráfico, por exemplo, onde o *dinheiro sujo* procura branquear-se, através de complicadas operações de “*engenharia*” financeira – algumas em *offshores* e paraísos fiscais, mas estes não parecem ocupar lugar de relevo na actividade da Al

²⁷⁵ Vd. Ibrahim Warde, “La dérive des nouveaux produits financiers”, *Le Monde Diplomatique*, Junho 1994.

²⁷⁶ Meddeb 2002: 124-125

Qaeda²⁷⁷ - antes de conseguir penetrar em actividades económicas respeitáveis, o dinheiro destinado aos terroristas percorre o ciclo exactamente inverso: o *dinheiro limpo*, proveniente do comércio do petróleo, por exemplo, percorre caminhos ínvios e, por um sistema de investimentos e de “capilaridade”, transforma-se em *dinheiro sujo* ou mesmo num dinheiro sangrento.

O presidente da Associação dos Banqueiros Árabes de Londres, Georges Kardouche, resume bem este imbróglio com um ditado libanês: “*o dinheiro é como a água, corre onde pode*” ...²⁷⁸

A luta contra o financiamento do terrorismo

Uma das razões mais importantes que estão na origem do assassinato de inocentes no mundo inteiro, cristãos, muçulmanos e pessoas de outras crenças, vítimas de ataques terroristas, reside no facto dos governos e outras instituições não terem conseguido impor ao sistema bancário e financeiro internacional regras precisas e fiáveis que permitam a “secagem” das fontes de financiamento que alimentam o movimento terrorista. Sem tais recursos este já estaria provavelmente limitado a acções muito mais isoladas, mortíferas ainda, é certo, mas - pelos menos em termos teóricos - sem a amplitude de que se revestem ou em que ameaçam transformar-se.

A desregrada criação de bancos *off shore*, de *paraísos fiscais* e de outras astúcias destinadas a “flexibilizar” a economia mundial no quadro de uma “globalização” vista, como dizem os franceses, “*par le petit bout de la lorgnette*”, têm sobretudo contribuído para dar cobertura a operações ilícitas e a formas de corrupção de montantes tais que chegariam para cobrir centenas de vezes o tão apregoado défice dos fundos de pensões de reforma do conjunto dos países desenvolvidos.

Tal problema nunca preocupou em demasia os governos ultraliberais, a começar pelos Estados Unidos e a União Europeia, até que o 11 de Setembro veio dar uma pequena amostra das eventuais consequências desse desbragamento e pôr enfim em marcha acções mais enérgicas e, espera-se, conclusivas.

²⁷⁷ Cf. J.C. Brisar, *Terrorisme Financing*, op. cit. 2002.

²⁷⁸ Cf. Anónimo, in: <http://pourinfo.ouvaton.org>

Depois de 2001 diminuiu de maneira apreciável a “tolerância” ou a incúria com que os governos encaravam o branqueamento de capitais. Por via de consequência, recrudescceu a luta contra a corrupção, o tráfico de drogas e de armas entre outros delitos, por se ter entendido finalmente que estes são alguns dos meios que, directa ou indirectamente, concorrem para a sobrevivência das redes terroristas ou estão mesmo na sua origem.

A razão pela qual o GAFI, “*Grupo de Acção Financeira sobre o branqueamento de capitais*”, cuja sigla inglesa é o FATF (“*Financial Action Task Force on Money Laundering*”) se ocupa tanto do branqueamento de capitais como, sobretudo desde Setembro 2001, da prevenção e repressão do financiamento do terrorismo, é porque ambas as actividades criminosas, ao mesmo tempo que utilizam idênticos circuitos e métodos, são estreitamente correlacionadas e, frequentemente, as duas faces do mesmo problema.

O GAFI instituiu “*quarenta recomendações*” contra o branqueamento de capitais, as quais foram adoptadas total ou parcialmente por um conjunto de países. O seu objectivo é detectar falhas nos dispositivos jurídicos e administrativos dos países e reduzir assim a vulnerabilidade do sistema financeiro ao branqueamento de capitais, permitindo formas de prevenção e de sanções segundo normas internacionais.

Durante o exercício das actividades do GAFI em 2002-2003 procedeu-se a uma revisão dessas quarenta recomendações que, combinadas com as “*oito recomendações especiais sobre o financiamento do terrorismo*”, criam, no dizer do seu relatório, “um quadro internacional vasto, coerente e consideravelmente reforçado ao serviço da luta contra o branqueamento de capitais e do financiamento do terrorismo”.

Paralelamente o GAFI publica regularmente informações sobre os países e territórios ditos “*não-cooperativos*”, ou seja aqueles que não aplicam as normas internacionais previstas pelo GAFI.

A última lista consultada, referente a 20 de Junho de 2003, indicava nove países e territórios não-cooperativos (PTNC): Ilhas Cook, Egipto, Guatemala, Indonésia, Myanmar, Nauru, Nigéria, Filipinas e Ucrânia.

As recomendações especiais relativas à luta contra o financiamento do terrorismo cobrem os seguintes domínios²⁷⁹:

1. Ratificação e aplicação dos instrumentos das Nações Unidas;
2. Incriminação do financiamento do terrorismo e do branqueamento de capitais praticado no quadro das actividades terroristas;
3. Congelamento e confiscação dos bens dos terroristas;
4. Declaração das transacções suspeitas ligadas ao terrorismo;
5. Cooperação internacional;
6. Certificação das entidades responsáveis pela transmissão de fundos e valores
7. Pagamentos por meios electrónicos;
8. Organismos sem fins lucrativos

No entanto, a despeito dos progressos anunciados quanto à adaptação às normas legislativas internacionais, não são claras nem quais as sanções previstas para os “países e territórios não-cooperativos”, nem como remediar a situação daqueles que, sendo “cooperativos” não possam efectivamente executar as normas previstas pelo GAFI (promulgar leis não basta, como é bem sabido).

É pouco provável que tais normas tenham incidência prática imediata em países como a Nigéria e a Ucrânia, por exemplo, mesmo que os respectivos governos tenham vontade de as aplicar dado o estado de anarquia económica, política e social em que estão mergulhados. Isto para não falar de muitos outros países, nomeadamente em África, cuja crise tem origens muito mais complexas e onde é infrutífero impor uma legislação internacional deste tipo sem primeiro ir à raiz de problemas cujos fundamentos são não apenas conjunturais mas de ordem estrutural e mesmo teórica, por assim dizer²⁸⁰ ...

²⁷⁹ Cf. <http://www.fatf-gafi.org>

²⁸⁰ Sobre questões teóricas de raiz com exemplificação nos problemas dos países de Leste, ver, por exemplo: Jacques Sapir, *Les économistes contre la démocratie – Pouvoir, mondialisation et démocratie*, Paris, Albin Michel, 2002; Jacques Sapir, *Les trous noirs de la science économique*, Paris, Albin Michel, 2000; sobre a transição na Rússia: Rose Brady, *Kapitalizm – Russia’s Struggle to Free its Economy*, Yale University, 1999; sobre o continente africano: Bruno Ndulu *et al.*, *Agenda for Africa’s Economic Renewal*, Washington, Overseas Development Council, 1996; sobre a globalização financeira: Eric Toussaint, *Your Money or Your Life – The Tyranny of Global Finance*, Londres, Pluto Press, 1999 e também: François Chesnais (Coord. de), *La mondialisation financière – Genèse, coût et enjeux*, Paris, Syros, 1996; sobre a reforma da globalização: Georges Soros, *On globalization*, 2002, trad. fr., *Guide critique de la mondialization*, Paris, Plon, 2002.

Apesar disso foram realizados alguns progressos desde finais de 2001. A Organização das Nações Unidas já reconheceu formalmente que aqueles que financiam o terrorismo são tão culpados como aqueles que cometem actos de terrorismo.

Na sequência de uma norma já adoptada por 170 países, as instituições financeiras arriscam-se a ver os seus capitais congelados se servirem de intermediárias no financiamento do terrorismo.

Mais de 263 organismos já foram oficialmente designados como financiadores do terrorismo e foram excluídos do sistema financeiro mundial.

Mas quanto à confiscação de capitais de origem criminosa as autoridades internacionais – sobretudo americanas – apenas conseguiram bloquear cerca de 130 milhões de dólares destinados ou pertencendo a terroristas, segundo o jornal americano *USA Today* de 23 de Abril de 2003, quantia insignificante que diz bem das dificuldades técnicas em efectivar este género de operações ou da (fraca) vontade política em levá-las até às últimas consequências.

Foi sem dúvida por essa razão – segundo um artigo do jornal *Le Monde* cuja redacção sigo de perto nos parágrafos seguintes – que a sociedade civil se manifestou em 19 de Junho de 2003, na Sorbonne, através da chamada “*Declaração de Paris*” assinada por vinte e quatro personalidades do mundo inteiro, entre os quais os juízes Eva Joly, Bernard Bertossa, ex-procurador de Genebra, António di Pietro, antigo responsável italiano da operação anti-máfia “Mãos Limpas”, Baltazar Garzon, juiz de instrução espanhol ou ainda Juan Guzman, o conselheiro do tribunal da relação do Chile que inculpou o general Pinochet. Estes e outros participantes insistiram na denúncia de um flagelo que “*mina as velhas democracias ocidentais, entrava o desenvolvimento dos países pobres e a sua liberdade política*”.

Para que a justiça possa cumprir o seu mandato, a Declaração de Paris pede a suspensão das imunidades diplomáticas, parlamentares e judiciária e a obrigação, permitindo que as instituições financeiras internacionais possam organizar “*uma despistagem total dos fluxos financeiros, com a identificação precisa dos beneficiários e dos mandantes*”. Ao mesmo tempo pede igualmente a supressão dos “*recursos dilatórios contra a transmissão de provas às jurisdições estrangeiras*”, os quais constituem uma prática legal na Suíça, Luxemburgo e no Liechtenstein bem como em alguns dos sessenta paraísos fiscais que “*protegem, de maneira deliberada, a opacidade dos fluxos criminosos*”.

Foi ainda proposta a criação de um “delito de enriquecimento ilícito” e de um crime de grande corrupção aplicável aos desvios superiores a 10 milhões de dólares. De igual modo, os “*dirigentes politicamente expostos*” seriam obrigados a justificar a origem ilícita da sua fortuna, fixando-se igualmente a obrigatoriedade das sociedades cotadas em bolsa de consolidarem as suas contas em cada país.

O juiz António di Pietro lançou um aviso solene contra a imergência, nas nossas democracias ocidentais, “*de um novo feudalismo*” caracterizado pela existência de “*grupos que detêm grandes poderes na economia e nos medias, que utilizam para colocar os seus homens à frente do Estado*”. Esse controlo do poder contribui para o desenvolvimento de “*uma nova forma de corrupção moderna, difícil de detectar e de traduzir perante a justiça*”.

Os participantes reconheceram que o GAFI, ao obrigar os seus vinte e nove Estados membros a incriminar a corrupção de agentes estrangeiros no seu solo, preencheu uma lacuna na acção internacional contra a criminalidade financeira, enquanto que o programa *Eurojust*, da União Europeia, permitiu uma melhor coordenação, ao nível europeu, em matéria criminal, embora os poderes do *Eurojust* sejam ainda demasiado limitados.

Todavia, apesar de alguns avanços, como a institucionalização do mandato de prisão europeu que substituirá, a partir de 2004, os procedimentos de extradição de que os governos nacionais tinham o controlo, o juízes europeus constatam que há ainda numerosos obstáculos ao avanço dos processos em matéria de grande criminalidade. Como foi assinalado, “*a Europa continua a não cumprir os seus compromissos*” quanto aos paraísos fiscais. É a opacidade e não a transparência que prevalece nas sociedades *off shore* e nas placas financeiras protegidas pelo segredo²⁸¹.

Muitos dirigentes políticos ainda não parecem ter compreendido: nem que a corrupção, nomeadamente a corrupção financeira, não é um simples “desvio” da norma, mas o núcleo fundador de uma lepra que se alastra rapidamente a todo o edifício social; nem que, ao longo da história da humanidade, as civilizações, os impérios ou os países pereceram mais frequentemente pela acção insidiosa da corrupção do que pela sorte das batalhas...

Conclusões

Nesta análise preocupei-me sobretudo em tentar compreender e explicar algumas das origens do terrorismo islamita, seguindo a máxima de William James que evoquei no prómio.

O terrorismo islamita é, pelas piores razões, uma forma de violência massificada que não tem paralelo na história, tanto mais que a probabilidade de utilização de armas de destruição massiva não depende doravante do cálculo racional ou da lógica política mas da simples capacidade técnica.

O “islamismo político” – as suas variantes “moderada” e “violenta” são irmãs siamesas - constitui uma séria ameaça para o Ocidente. Porém, é essencial não esquecer que os intelectuais, políticos, cientistas, governantes e Estados do Oriente favoráveis à modernidade são igualmente alvos designados dos “*loucos de Deus*”. Demonstram-no as muitas dezenas de milhar de muçulmanos assassinados nos últimos anos pelos islamitas, da Argélia ao Irão.

Por consequência, fazer a assimilação entre os islamitas e a generalidade dos muçulmanos é uma injustiça para estes.

Em muitas ocasiões os muçulmanos podem, é certo, ser manipulados pelos islamitas, mas não se confundem com eles. As generalizações simplistas (“o islão”, “os árabes”, “os africanos”...) mostram o perigo das “leis” enviesadas que decorrem da passagem precipitada do particular ao geral, funcionando neste capítulo, em muitos casos, como leituras bem mal digeridas da antiga “*psicologia das multidões*” herdada de Gustave Le Bon ou da “*análise espectral da Europa*” de Keyserling.

Pelas razões evocadas no texto, a exegese de certos versículos e suras do Corão pode proporcionar infintos debates apologéticos, mas não nos levará certamente a uma hermenêutica consistente no plano científico. A crença a-histórica num Corão “*incriado*” dificulta ainda mais, como o demonstra Nasr Abou Zeid, o debate racionalista.

Em contrapartida, mesmo sem ousar entrar em matéria teológica, há razões suficientes para pensar que as “justificações” dos islamitas, apoiadas em citações corânicas, não passam de manobras de dissimulação onde se conjugam, na maioria

²⁸¹ Cf. Nathalie Guibert et Alexandre Garcia, «Une “déclaration” pour la traçabilité des flux financiers», *Le Monde* (Paris), 20 de Junho 2003.

das vezes, simplismos grosseiros, transposições anacrónicas ou reducionistas sem fundamento e sentido histórico real, o que não quer dizer que sejam menos perigosas por isso. Não creio, como diz Georges Minois no seu admirável livro²⁸², que o século XXI seja ateu, embora as aparências levam a crer que, efectivamente, o conteúdo do discurso moderno já não é religioso, mas tão-somente político, sociológico e psicológico.

E se há, como muitos pretendem, um naufrágio generalizado de valores, a questão não reside em saber se o actual milénio será crente ou ateu, religioso ou descrente, mas se a humanidade tem ainda a vontade e os meios de inventar um futuro, a clarividência de repensar o mundo que existe e a antecipação do que ele deverá ser. Um tal esforço não poderá ser levado por diante (nem terá sentido) num confronto obsoleto de civilizações, de continentes ou de países.

Na questão que nos ocupa, quando certos Estados, motivados por ideologias e interesses políticos imediatos, oferecem abrigo a grupos terroristas, colocam-se, na prática, em *estado de guerra não declarada* com outras nações. O mesmo acontece quando consentem que instituições financeiras e organizações ditas de solidariedade, privadas e públicas, utilizem o seu território e forneçam à internacional terrorista o dinheiro necessário à prossecução de objectivos.

A ONU deveria ser capaz, exercendo quando necessário o direito de ingerência, de votar com celeridade sanções políticas e económicas que isolassem efectivamente esses países. Como refere Adriano Moreira citando Havel, a política não deve ser apenas a arte do possível: "*ela pode ser a arte do impossível*"²⁸³

Antes de encetar as acções em favor de uma imperativa justiça social, a luta contra o terrorismo passa, prioritariamente, pela aniquilação das duas mais importantes fontes que o alimentam: os santuários territoriais onde se refugia e os recursos financeiros de que invariavelmente dispõe.

Se, em vez disso, os egoísmos nacionais – ou das oligarquias no poder – continuarem a sobrepor-se aos interesses da comunidade internacional e as Nações Unidas não conseguirem quebrar o ciclo vicioso entre a retórica e a impotência a que os países membros teimam em reduzir a sua (in)acção, a ameaça terrorista poderá aumentar deixando antever o pior...

²⁸² Vd. Georges Minois, , *Histoire de l'athéisme*, op. cit.: 594

²⁸³ Adriano Moreira, *Teoria da relações internacionais* 2003: 615.

A possibilidade de detenção, pelos terroristas, de armas de destruição massiva mostra que doravante a reacção internacional já não poderá ser *a posteriori*. É na prevenção que tudo se jogará...

A persistência da desregulação económico-financeira e da passividade política perante a agressividade de um “*ultraliberalismo*” que usa e abusa do conceito de *liberalismo* com o qual nada tem a ver, como o demonstrou ainda recentemente M. Canto-Sperber²⁸⁴, poderá permitir ao islamismo errático estender a sua ideologia a vários continentes. Se isso acontecer, não é impossível prever, como afirma Bertrand Lewis, que “*um futuro sombrio aguarda o mundo, especialmente as regiões que abraçam o islão*”²⁸⁵ ...

Bibliografia

(A data entre parênteses refere-se à 1ª edição, quando conhecida. A última data é a da edição consultada)

- AAVV, *As “guerras” do petróleo*, trad. port., Lisboa, Dom Quixote, 1973, 168 p. (Colecção “Novos Cadernos D. Quixote”, nº 10)
- AAVV, *Les croisades*, Paris, Seuil, 1998, 287 p. (Apresentação de Robert Delort, “Coll. Points”).
- AAVV, *L’autre Amérique*, Paris, Textuel, 2002, , 240 p. (“Collection La Discorde”)
- ABDERRAZIQ (Ali), *L’islam et les fondements du pouvoir* (1925), Paris, La Découverte, 1994, 180 p.
- ADLER (Alexandre), *J’ai vu finir le monde ancien*, Paris, Grasset, 2002, 341 p.
- AHMED (Akbar S.), *Pós-modernismo e islão* (1992), trad. port., Lisboa, Piaget, 1997, 341 p.
- AHMED (Akbar S.), *O Islão*, trad. port., Lisboa, Bertrand, 2002, 307 p.
- AJAMI (Fouad), *The Arab Predicament – Arab Political Thought and Practice Since 1967*, (1981), Cambridge, Cambridge University Press, 1999, 279 p.
- ALEM (Jean-Pierre), *Le Moyen-Orient*, Paris, PUF, 1959, 128 p. (“Coll. Q.S.J?” nº 819).

²⁸⁴ Vd. Monique Canto-Sperber, *les règles de la liberté*, Paris, Plon, 2003

²⁸⁵ Bertrand Lewis, *The Crisis of Islam...* 2003: 164.

- ALGABID (Hamid), *Les banques islamiques*, Paris, Economica, 1990, 257 p.
- AL-HASSAN (Ahmad Y.) et HILL (Donald R.), *Sciences et techniques en islam*, Paris, UNESCO, 1991, 300 p.
- ALI (Yasser), “Le ‘petit’ Croissant fertile de la Syrie”, revista *Khamsin* (Paris), n° 4, 1977: 25-54 (Ed. Maspéro).
- ALI (Tarique), *The Clash of Fundamentalisms* (2002), trad. fr., *Le choc des intégrismes – Croisades, djihads et modernité*, Paris, Textuel, 2002, 352 p.
- AL-JABRI (Mohammed Abed), *Introduction à la critique de la raison arabe* (1994), trad. port., *Introdução à crítica da razão árabe*, S. Paulo, UNESP, 1997, 168 p.
- AL-KINDI, *De radiis – Théorie des arts magiques* (séc. XII), Paris, Éd. Allia, 2003, 112 p.
- AMIN (Samir), *Au-delà du capitalisme sénile*, Paris, PUF, 2001, 205 P.
- ANÓNIMO, “Le système financier islamique”, internet: www.islam-fraternet.com (site islâmico)
- AQUINO (Tomás de), *Contre Averroès* (1270), Paris, Flammarion, 1994, 397 p.
- AQUINO (Tomás de), *Somme contre les Gentils*, Paris, Flammarion, 4 vols, 1999.
- AVERRÓIS, *Discours décisif*, Paris, Flammarion, 1996, 254 p.
- AVERRÓIS, *L’intelligence de la pensée*, Paris, Flammarion, 2^a ed. 1998, 414 p.
- ARKOUN (Mohammed), “Islam et démocratie. Quelle démocratie? Quel islam?”, in revista *Cités* (Paris), 12, 2002: 81-99.
- ARKOUN (Mohammed), *La pensée arabe* (1975), Paris, PUF, 6^a ed. 2003, 128 p.
- ARKOUN (Mohammed) et MAILA (Joseph), *De Manhattan à Bagdad – Au-delà du Bien et du Mal*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003, 240 p.
- ARKOUN (Mohammed), “Comment concilier islam et modernité?”, *Le Monde Diplomatique* (Paris), Abril 2003: 32.
- AYAD (Christophe), *Géopolitique de l’Égypte*, Bruxelles, Ed. Complexe, 2002, 144 p.
- AYARI (Chedly), *Les enjeux méditerranéens – Pour une coopération euro-arabe*, Tunis, Les Éditions de la Méditerranée, 1992, 263 p.
- BALENCIE (J.M.) et LA GRANGE (A. de), Sous la direction de, *Mondes rebelles – guérillas, milices, groupes terroristes*, Paris, Michalon, 3^a ed. 2001, 1 679 p.
- BANCO MUNDIAL, *World Development Report 2003*, Washington.
- BANCO MUNDIAL, *Global Economic Prospects and the Developing Countries*, Washington, 2003.
- BARROS (Manuel Corrêa de), *Lições de filosofia tomista*, Porto, Figueirinhas, 1945, 430 p.
- BASBOUS (Antoine), *L’islamisme – Une révolution avortée?*, Paris, Hachette, 2000, 285 p.
- BASBOUS (Antoine), *L’Arabie Saoudite en question*, Paris, Perrin, 2002, 189 p.
- BAUDRILLARD (Jean), “L’esprit du terrorisme”, *Le Monde* (Paris), 2 de Novembro de 2001 (ver a resposta a este artigo em HUBER 2001). Há igualmente uma tradução portuguesa em brochura: *O espírito do terrorismo*, Porto, Campo das Letras, 2002, 50 p. (tradução de Fernanda Bernardo).
- BAUDRILLARD (Jean), *Power inferno*, Paris, Galilée, 2002, 93 p.
- BEAUGÉ (Gilbert), *Les capitaux de l’Islam*, Paris, CNRS, 2^a ed. 2001, 276 p.
- BENJAMIN (Daniel) and SIMON (Steven), *The Age of Sacred Terror*, New York, Random House, 2002. 492 p.
- BENNANI-CHRAIBI (Mounia) et FILLIEULE (Olivier), Sous la direction de, *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*, Paris, Presses de Sciences Po, 2003, 421 p.
- BENSLAMA (Fethi), *La psychanalyse à l’épreuve de l’Islam*, Paris, Aubier, 2002, 335 p.
- BERQUE (Jacques), *Relire le Coran* (1993), Paris, Albin Michel, 2001.
- BERQUE (Jacques), *Quel islam?* (1995), Paris, Sindbad, 2003, 61 p.
- BERQUE (Jacques) e SUR (Jean), *Les arabes, l’islam et nous*, Paris, Ed. Mille et Une Nuits, 1996, 64 p.
- BERTHO (Alain), *L’état de guerre*, Paris, La Dispute, 2003, 159 p.
- BESANÇON (Alain), *Trois tentations dans l’Église*, Paris, Perrin, 2002, 231 p.
- BESSON (Sylvain), *L’argent secret des paradis fiscaux*, Paris, Seuil, 2002, 284 p.
- BONIFACE (Pascal), *Les guerres de demain*, Paris, Seuil, 2001, 221 p.

- BOULLANGER (Hervé), *La criminalité économique en Europe*, Paris, PUF, 2002, 256 p.
- BRISARD (Jean-Charles) et DASQUIÉ (Guillaume), *Ben Laden – La vérité interdite*, Paris, Denöel, 2001, 335 p.
- BRISARD (Jean-Charles), *Terrorism Financing – Roots and trends of Saudi terrorism financing – Report prepared for the President do Security Council – United Nations*, New York, Dec. 19, 2002,
- BUCAILLE (Maurice), *La Bible, le Coran et la Science – Les Écritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes*, Paris, Seghers, 15^a ed., 1998, 319 p. (“Collection Agora”).
- BURMAN (Edward), *Holly Killers of Islam* (1987), trad. esp., *Los asesinos – La secta de los guerreros santos del islam*, Barcelona, Ed. Martinez Roca, 2002, 236 p.
- BURGAT (François), *Face to Face with Political Islam*, trad. inglesa do original francês (1996), Londres, I.B. Tauris, 2003, 230 p.
- CARMELO (Luís), *Islão e mundo cristão*, Lisboa, Hugin, 2001, 108 p.
- CARRÉ (Olivier), *Le nationalisme arabe*, Paris, Fayard, 1993, 305 p.
- CHARFI (Farida Faouzia, “Les islamistes et la science”, revista *Alliage* (Paris) 22, 1995.
- CHARFI (Mohamed), *Islam et liberté – Le malentendu historique*, Paris, Albin Michel, 1998, 274 p.
- CHARNAY (Jean-Paul), *La Charia et l’Occident*, Paris, L’Herne, 2001, 142 p.
- CHARTOUNI-DUBARRY (May), *Le processus de transition politique au Proche-Orient*, Lisboa, EuroMesco/IEEI, “Working Papers” n° 2 (2002?)
- CHAUPRADE (Aymeric), *Introduction à l’analyse géopolitique*, Paris, Ellipses, 1999, 320 p.
- CHAUPRADE (Aymeric), *Géopolitique – Constantes et changements dans l’histoire*, Paris, Ellipses, 2001, 911 p.
- CHEBEL (Malek), *Dictionnaire des symboles musulmans*, Paris, Albin Michel, 1995, 509 p.
- CHEBEL (Malek), “Laïcité en islam: mortel dilemme”, *Le Monde* (Paris) 12 Março 2003: 16.
- CHESNAIS (Jean-Claude), *Le crépuscule de l’Occident – Démographie et politique*, Paris, Laffont, 1995, 367 p.
- CHODKIEWICZ (Michel), *The Spiritual Writings or Amir Abd al-Kader* (1982), trad. inglesa, New York, State University of New York Press, 1995, 233 p.
- CLEVELAND (William L.), *A History of the Modern Middle East*, Londres, Westview Press, 2^a ed. 2000, 585 p.
- CONCHE (Marcel), *Quelle philosophie pour demain?*, Paris, PUF, 2003, 165 p.
- Coran (Le)*, Paris, Payot, 2 vols 1958 (tradução francesa de Edouard Montet)
- Coran (Le)*, Paris, Albin Michel, 1995 (tradução francesa de Jacques Berque).
- Corão (O) – O Sagrado Al-Corão*, trad. portuguesa, Londres, Islam International Publications, 1988.
- CORM (Georges), “À quand l’ajustement structurel du secteur privé dans le monde arabe?”, *Le Monde Diplomatique* (Paris), Dezembro 1994.
- CORM (Geroges), *L’Europe et l’Orient* (1989), Paris, La Découverte, 2^a ed. aumentada 2002, 393 p.
- CORM (Georges), *Orient-Occident, la fracture imaginaire*, Paris, La Découverte, 2002, 191 p.
- CORNELIUS (Peter K.), Editor, *The Arabe World Competitiveness Report 2002-2003*, New York, World Economic Forum, 2003, 394 p.
- COSTA (Helder Santos), *O revivalismo islâmico*, Lisboa, ISCSP, 2001, 189 p.
- DA LAGE (Olivier), *Géopolitique de l’Arabie Saoudite*, Bruxelles, Complexe, 1996, 144 p.
- DAMPIER (William Cecil), *História da ciência e das suas relações com a filosofia e a religião*, trad. port., Lisboa, Editorial Inquérito, 1945, 687 p. (Tradução da Alberto Candeias segundo a 3^a edição inglesa).
- DELACAMPAGNE (Christian), *Islam et Occident – Les raisons d’un conflit*, Paris, PUF, 2003, 156 P.
- DHONDY (Farrukh), “Our Islamic Fifth Column”, revista *City Journal*, New York, Autumn 2001, vol. 11, n° 4.

- ENCEL (Frédéric), *Géopolitique de l'apocalypse – La démocratie à l'épreuve de l'islamisme*, Paris, Flammarion, 2002, 205 p.
- ENCEL (Frédéric) et GUEZ (Olivier), *La grande alliance – De la Tchétchénie à l'Irak: un nouvel ordre mondial*, Paris, Flammarion, 2003, 305 p.
- ESTEVEVES (Pedro A.R.), *O grande Magrebe – Análise contemporânea*, Lisboa, Universidade Lusófona, Edições Universitárias Lusófonas, 1996, 133 p.
- FABRIÈS-VERFAILLIE (Maryse), *L'Afrique du Nord et le Moyen-Orient dans le nouvel espace mondial*, Paris, PUF, 1998, 269 p. (mapas, gráficos, quadros, estatísticas).
- FAHD (Toufic), "L'islam et les sectes islamiques" in: PUECH (Henri-Charles), Sous la direction de, *Histoire des religions*, Paris, Gallimard, 1999, Vol. III, pp. 3-179.
- FAHMY (Mansour), *La condition de la femme arabe* (1913), Paris, Edi. Allia, 2^a ed. 2002, 144 p. (Prefácio de Mohammed Harbi)
- FARINHA (Luís), "Entrevista – O islamismo não se afasta tanto dos valores cristãos", revista *História* (Lisboa), n^o 41, Janeiro 2002.
- FILALI-ANSARY (Abdou), *L'Islam est-il hostile à la laïcité?*, Paris, Sindbad/Actes Sud, 2002, 144 p.
- FONVIELLE (Dominique), *De la guerre... économique*, Paris, PUF, 2002, 236 p.
- FORMOSINHO (Sebastião J.), *Ciência e religião – A modernidade do pensamento epistemológico do Cardeal Cerejeira*, Lisboa, Principia, 2002, 127.
- GAFI-FATF, "Groupe d'Action Financière sur le blanchissement de capitaux/ "Financial Action Task Force on Money Laundering".
- GAFOURI (Abdul Hadi), *Islam et économie – Réflexions sur les principes fondamentaux de l'économie islamique*, Beyrouth, Éditions Al Bouraq, 2000, 356 p.
- GALLOUX (Michel), *Finance islamique et pouvoir politique*, Paris, PUF, 1997, 223 p.
- GHALIOUN (Burhan), *Islam et politique – La modernité trahie*, Paris, La Découverte, 1997, 255 p.
- GLUCKSMANN (André), *Dostoïevski à Manhattan*, Paris, Laffont, 2002, 281 p.
- GOZLAN (Martine), *Pour comprendre l'intégrisme islamiste*, Paris, Albin Michel, 2002, 207 p. ("Coll. Espaces libres")
- GRESH (Alain) et VIDAL (Dominique), *Les 100 clés du Proche-Orient*, Paris, Hachette, 2^a ed. 2003, 610 p.
- GUNARATNA (Rohan), "Al-Qaeda in the Asia Pacific: Origin, Capability and Threat", IIAS-International Institute for Asian Studies, *Newsletter* (Leiden), 29, November 2002.
- GURR (Nadine) & COLE (Benjamin), *The New Face of Terrorism – Threats from Weapons of Mass Destruction*, Londres, Tauris, 2000, 308 p.
- HILL (Fiona) and TELHAMI (Shibley), "Does Saudi Arabia Still Matter? Differing Perspectives on the Kingdom and Its Oil", *Foreign Affairs*, November 2002.
- HITTI (Philip K.), *Précis d'histoire des arabes*, trad. fr., Paris, Payot, 1950, 207 p.
- HODGSON (Marshall G.S.), *Rethinking World History – Essays on Europe, Islam and World History* (1993), Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 328 p.
- HOODBHOY (Pervez), *Islam and Science – Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*, Londres, Zed Books, 1991, 158 p. (Prefácio de Abdus Salam, prémio Nobel da Física).
- HOURANI (Albert), *A History of the Arab Peoples* (1991), trad. fr., *Histoire des peuples arabes*, Paris, Seuil, 1993, 736 p.
- HOURANI (Albert), *Arabic Thought in the Liberal Age* (1962), Cambridge, Cambridge University Press, 12th reprint, 2002, 406 p.
- HUBER (Gérard), "Refuser l'esprit du terrorisme", *Le Monde* (Paris), 9 de Novembro de 2001 (Resposta ao artigo de Jean Baudrillard, "L'esprit du terrorisme" 2001)
- HUNTINGTON (Samuel P.) *O choque das civilizações e a mudança na ordem mundial*, trad. port., Lisboa, Gradiva, 1999, 417 p.
- HUSSEIN (Taha), *La traversée intérieure* (1955), Paris, Gallimard, 1992, 213 p. (Prefácio de Étienne).

- HUSSEIN (Taha), *Au-delà du Nil* (1977), Paris, Gallimard/Unesco, 1990, 282 p. (Textos escolhidos e apresentados por Jacques Berque)
- JAAFAR (M.), “Les limites de l’industrialisation du monde arabe: étude du cas de l’Irak”, revista *Khamsin* (Paris), n° 4, 1977: 88-104. (Ed. Maspéro).
- JACQUARD (Roland), *Fatwa contre l’Occident*, Paris, Albin Michel, 1998, 274 p. + Anexos.
- JACQUARD (Roland), *Au nom d’Oussama Ben Laden* (2001), Paris, Jean Piccollet, 2003, 352 p.
- JERÓNIMO (Patrícia), *Os direitos do Homem à escala das civilizações – Proposta de análise a partir do confronto dos modelos Ocidental e Islâmico*, Coimbra, Almedina, 2001, 332 p.
- KALISKY (René), *Le monde arabe – L’essor et le déclin d’un empire*, Bruxelles, Ed. Marabout Université, 1968, 320 p.
- KALTENBACH (Jeanne-Hélène) et TRIBALAT (Michèle), *La République et l’Islam – Entre crainte et aveuglement*, Paris, Gallimard, 2002, 341 p.
- KEDDIE (Nikki R.), *An Islamic Response to Imperialism*, Berkeley, University of California Press, 1983, 212 p.
- KEDOURIE (Elie), *Afghani and Abduh – An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam* (1966), Londres, Frank Cass, Reprinted 1997, 97 p.
- KEPEL (Gilles), *À l’ouest d’Allah* (1994), Paris, Seuil, 2001, 381 p.
- KIRK (George E.), *A Short History of the Middle East* (1964), trad. port., *História do Oriente Médio*, Rio de Janeiro, Zahar, 1967, 408 p.
- LABÉVIÈRE (Richard), *Les dollars de la terreur – Les États-Unis et les islamistes*, Paris, Grasset, 1999, 443 p.
- LACOUTURE (Jean), TUÉNI (Ghassan) et KHOURY (Gérard D.), *Un siècle pour rien – Le Moyen-Orient arabe de l’Empire ottoman à l’Empire américain*, Paris, Albin Michel, 2002, 368 + XV p. (mapas).
- LAFFAN (Michael), “Lectures on the Present, Lessons from the Past: al-Qa’ida as the New Pan-Islam”, IAS, *Newsletter* (Leiden), 29, November 2002
- LAQUEUR (Walter), *The New Terrorism – Fanaticism and the Arms of Mass Destruction*, Londres, Phoenix Press, 1999, 312 p.
- LAROUÏ (Abdallah), *Islam et Histoire – Essai d’épistémologie* (1999), Paris, Flammarion, 2001, 178 p. (“Coll. Champs/Flammarion”).
- LECLERC (Henri), “Terrorisme et République”, *Le Monde Diplomatique* (Paris), Fevereiro 1996.
- LEAMAN (Oliver), *A Brief Introduction to Islamic Philosophy*, Cambridge, Polity Press, 1999, 199 p.
- LEWIS (Bernard) *The Arabs in History*, trad. port., *Os árabes na história*, Lisboa, Estampa, 1983, 225 p.
- LEWIS (Bernard), *Le retour de l’islam*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1993, 511 p.
- LEWIS (Bernard), *A linguagem política do Islão*, trad. port., Lisboa, Colibri, 2001, 173 p.
- LEWIS (Bernard), *The Assassins. A Radical Sect in Islam* (1967), trad. fr., *Les Assassins – Terrorisme et politique dans l’islam médiéval*, Bruxelles, Complexe, 2001, 223 p.
- LEWIS (Bernard), *What Went Wrong? – Western Impact and Middle Eastern Response*, Oxford, Oxford University Press, 2002, 180 p.
- LEWIS (Bernard), *The Crisis of Islam – Holy War and Unholy Terror*, New York, The Modern Library, 2003, 187 p.
- LÉVY-LEBLOND (Jean-Marc), “Science et culture: au tour de la Méditerranée”, revista *Alliage* (Paris), 24-25, 1995.
- LIBERA (Alain de), “Averroès, le trouble-fête”, revista *Alliage* (Paris) 24-25, 1996.
- LIBERA (Alain de), *Penser au Moyen Âge* (1991), Paris, Seuil, 1996, 416 p. (“Coll. Points” n° 329).
- LÖWITH (Karl), *Histoire et salut – Les présupposés théologiques de la philosophie de l’histoire* (1983), trad. fr., Paris, Gallimard, 2002, 288 p.
- MAHDI (Muhsin), *La fondation de la philosophie politique en islam – La cité vertueuse d’Alfarabi*, Paris, Flammarion, 2002, 349 p.

- MAN (John), *Atlas de l'an mil* (1999), traduit de l'anglais, Paris, Éditions Autrement, 2000, 144 p.
- MANTRAND (Robert), *L'expansion musulmane (VII^e-XI^e siècles)*, (1969), trad. port. *Expansão muçulmana (séculos VII-XI)*, São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1977, 266 p.
- MANTRAND (Robert), Direcção de, *As grandes datas do islão* (1990), trad. port., Lisboa, Editorial Notícias, 1991, 322 p.
- MARCHUETA (Maria Regina), *Reflexões sobre o terrorismo internacional*, Lisboa, Ed. Duarte Reis, 2003, 87 p.
- MARCHAND (Stéphane), *Arabie Saoudita – La menace*, Paris, Fayard, 2003, 407 p.
- MARTINEZ (José Fernando Trindade), *O mundo árabe e as suas relações económicas com Portugal*, Vol. I, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1958, 325 p.
- MATTÉI (Jean-François) et ROSENFELD (Denis), Sous la direction de, *Civilisation et barbarie – Réflexions sur le terrorisme contemporain*, Paris, PUF, 2002, 364 p.
- MEDDEB (Abdelwahab), *La maladie de l'Islam*, Paris, Seuil, 2002, 224 p.
- MELGOUNOV (S. P.), *La terre rouge en Russie (1918-1924)*, traduzido do russo, Paris, Payot, 1927.
- MERVIN (Sabrina), *Histoire de l'islam – Fondements et doctrines*, Paris, Flammarion, 2001, 317 p. ("Coll, Champs Université").
- MICHÉA (Jean-Claude), *Impasse Adam Smith – Brèves remarques sur l'impossibilité de dépasser le capitalisme sur sa gauche*, Castelnau-le-Lez, Climats, 2002, 189 p.
- MINOIS (Georges), *Histoire de l'athéisme*, Paris, Fayard, 1998, 673 p.
- MOREIRA (Adriano), *Estudos da conjuntura internacional*, Lisboa, Dom Quixote, 1999, 563 p.
- MOREIRA (Adriano), *Teoria das relações internacionais*, Coimbra, Almedina, 4^a ed. 2002a, 717 p.
- MOREIRA (Adriano), "Política externa", in AAVV, *Contributos para uma política construtiva*, Lisboa, Âncora, 2002b: 43-47.
- MORRISSON (Cécile), *Les croisades* (1969), Paris, PUF, 2003, 128 p. ("Q.S.J.?" 157).
- MORTAZAVI (Djamchid), *L'autre face de la pensée musulmane*, Paris, Éditions du Rocher, 1997, 237 p.
- NASCIMENTO (José Manuel de Fraga), *O terrorismo e seus intérpretes*, Lisboa, Hugin, 2002, 116 p.
- NASR (Seyyed Hossein) and OLIVER (Leaman), Edited by, *History or Islamic Philosophy* (1996), Londres, Routledge, reimpressão 2001, 1211 p.
- NGOUPANDÉ (Jean-Paul), *L'Afrique face à l'islam*, Paris, Albin Michel, 2003, 303 p.
- OCKHAM (Guilherme de), *Brevilóquio sobre o principado tirânico (1285-1350?)*, trad. port., Petrópolis (Brasil), Vozes, 1988, 194 p.
- OWEN (Roger), *State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East* (1992) Londres, Routledge, 2nd ed., 2002, 259 p.
- PAL (Izzud-Din), *Pakistan, Islam, and Economics – Failure of Modernity*, Karachi, Oxford Pakistan Paperbacks, 2000 195 p.,
- PASSET (René) et LIBERMAN (Jean), *Mondialisation financière et terrorisme*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2002, 176 p.
- PEREIRA (José Pacheco), *Vai pensamento – Ensaios e outros textos*, Lisboa, Quetzal, 2002, 266 p.
- PIMENTA (Alfredo), *Estudos filosóficos e críticos*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1930, 600 p.
- PIRENNE (Henri), *Mahomet et Charlemagne*, trad. port., *Maomé e Carlos Magno*, Lisboa, Dom Quixote, 1970, 304 p.
- PNUD/Undp, *Arab Human Development Report 2002*, Washington, 2002.
- QUTB (Sayyid), *Social Justice in Islam* (1949), New York, Islamic Publications International, 2000, 346 p. (tradução inglesa de John B. Hardie's em 1953).
- RAMADAN (Tariq), *Les musulmans d'Occident et l'avenir de l'islam*, Paris, Sindbad/Actes Sud, 2003, 391 p.

- REILLY (Bernard), *The Contest of Christian and Muslim Spain* (1992), trad. port., *Cristãos e muçulmanos – A luta pela Península Ibérica*, Lisboa, Teorema, 1996, 327 p.
- REMON (Alain), *Géopolitique de la Jordanie*, Bruxelles, Complexe, 1996, 144 p.
- RENAN (Ernest), *Averroès et l'averroïsme*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2002, 303 p.
(Préface d'Alain de Libera).
- RENAUD (Isabel Carmelo Rosa), “Terrorismo e tragédia: um apelo à ética”, revista *Brotéria* (Braga), 5, vol. 155, Novembro 2002: 373-380.
- RICOEUR (Paul), “Imaginer la paix”, *Le Monde* (Paris) 24 Dezembro 2002.
- ROBINSON (Francis), *Mundo islâmico – Esplendor de uma fé* (1982), trad. port., Lisboa, Circulo de Leitores, 1992, 237 p.
- RODINSON (Maxime), *O islão político e crença* (1993), trad. port., Lisboa, Instituto Piaget, 1997, 249 p.
- ROULEAU (Eric), “Visages changeants de l’islam politique”, *Le Monde Diplomatique* (Paris), Novembro 2001.
- ROY (Olivier), *Généalogie de l’islamisme*, Paris, Hachette, 2ª edição 2001, 127 p.
(“Collection Pluriel).
- ROY (Olivier), *L’Islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2002a, 216 p.
- ROY (Olivier), “Retour illusoire aux origines: l’islam au pied de la lettre”, *Le Monde Diplomatique* (Paris), Abril 2002b
- SAID (Edward W.), “O choque das ignorâncias”, revista *História* (Lisboa), nº 41, Janeiro 2002.
- SAUSSAYE (Chantepie de la), *História das religiões*, trad. port., Lisboa, Editorial Inquérito, 1940, 955 p. (Trad. de Lobo Vilela).
- SCHWARTZ (Stephen), *Intellectuals and Assassins*, Londres, Anthem Press, 2000, 188 p.
- SHAYEGAN (Daryush), *La lumière vient d’Occident*, Paris, L’Aube, 2001, 272 p.
- SORMAN (Guy), *Les enfants de Rifaa - Musulmans e Modernes*, Paris, _Fayard, 2003, 373 p.
- SOURDEL (Dominique et Janine), *Dictionnaire historique de l’islam*, Paris, PUF, 1996, 1011 p.
- SOURDEL (Dominique) et SOURDEL-THOMINE (Janine), *Vocabulaire de l’Islam*, Paris, PUF, 2002, 128 p. (“Collection Q.S.J.” nº 3653).
- STEENBERGHEN (Fernand van), *Histoire de la philosophie - Période chrétienne* (1973), trad. port., *História da filosofia – Período cristão*, Lisboa, Gradiva, 1984, 213 p.
- STEVENS (Dennis G.), *Challenges in the Middle East*, Londres, Longman, 2003, 142 p.
- STRAUSS (Leo), *Nihilisme et politique*, trad. fr., Paris, Payot & Rivages, 2001, 151 p.
(apresentação de Olivier Sedeyn).
- TALAL (El Hassan Bin), “Proche-Orient: avant qu’il ne soit trop tard...”, *Le Monde* (Paris), 10 de Julho de 2001.
- TALBI (Mohammed), *Penseur libre en Islam – Un intellectuel musulman dans la Tunisie de Ben Ali – Entretiens avec JARCZYK (Gwendoline)*, Paris, Albin Michel, 2002, 427 p.
- THOMAS (Bertram), *Les arabes*, trad. fr., Paris, Payot, 1946, 256 p.
- THROWER (James), *A Short History of Western Atheism* (1971), trad. port., *Breve história do Ateísmo ocidental*, Lisboa, Edições 70, 1982, 148 p.
- THUAL (François), *La planète émiettée*, Paris, Arléa, 2002, 157 p.
- URVOY (Dominique), *Les penseurs libres dans l’Islam classique*, Paris, Albin Michel, 1996, 267 p.
- URVOY (Dominique), *Averroès – Les ambitions d’un intellectuel musulman*, Paris, Flammarion, 2001, 255 p. (“Coll. Champs/Flammarion).
- VAREILLES (Thierry), *Encyclopédie du terrorisme international*, Paris, L’Harmattan, 2001, 549 p.
- ZAKARIYA (Fouad), *Laïcité ou islamisme – Les arabes à l’heure du choix*, Paris, La Découverte, 1991, 168 p.
- ZEID (Nasr Abou), *Critique du discours religieux*, Paris, Sindbad/Actes Sud, 1999, 225 p.
- WARDE (Ibrahim), “La dérive des nouveaux produits financiers”, *Le Monde Diplomatique* (Paris), Julho 1994.

- WARDE (Ibrahim), *Islamic Finance in the Global Economy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2000, 252 p.
- WARDE (Ibrahim), “Paradoxes de la finance islamique”, *Monde Diplomatique* (Paris), Setembre 2001,
- WHITTAKER (David J.), *Terrorisme – Understanding the Global Threat*, Londres, Pearson Education/Longman, 2002, 213 p.
- WITTFOGEL (Karl), *Le despotisme oriental*, trad. fr., Paris, Minuit, 2^a ed., 1977, 659 p.
- WOHLERS-SCHARF (Traute), *Les banques arabes et islamiques*, Paris, OCDE, 1983, 187 p.